E. sup. Arnaldi

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA

FER 0030036

CUB0353139

FIL-VIII-159

PIERO MARTINETTI

# ANTOLOGIA KANTIANA

BIBLIOTECA "FRANCESCO RUFFINI" DIP. SCIENZE GIURIDICHE

G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO
*Depositi:* GENOVA, Libreria FRATELLI TREVES (A.L.I.)
TRIESTE, Libreria L. CAPPELLI

Le citazioni per le opere di Kant, si riferiscono alle edizioni della *Philosophische Bibliothek;* solo per la « Dissertazione » e le « Lettere » è citata l'ed. dell'Accademia. Per la « Fondazione della Metafisica dei costumi » e la « Metafisica dei costumi » ho ricorso alla traduzione di G. Vidari.

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — Stamperia Reale G. B. Paravia & C.
816 (*O*) VII-925. 11468.

# I.

## La vita e la personalità.

Emanuele Kant nacque il 22 aprile 1724 a Königsberg da povera famiglia: fu educato dalla madre pia in un ambiente ispirato ad una religiosità pura e severa. Compì i primi studi, confortato ed aiutato dal pastore F. A. Schultz nel ginnasio Fridericiano; immatricolatosi nel 1740 nell'università di Königsberg, si volse agli studi scientifici e filosofici: ivi ebbe a maestro il wolfiano Martino Knutzen (1714-1751). Compiuto il corso universitario nel 1746, passò otto anni circa come precettore: quindi, dopo di aver ottenuto nella stessa università la libera docenza, cominciò nell'autunno del 1755 le sue lezioni. In questa condizione passò circa quindici anni: anni di vita umile e faticosa, ma indipendente e serena: durante i quali il suo pensiero si svolge lentamente ed attraverso punti di vista successivi conquista a poco a poco il punto di vista definitivo. A questo prelude già la curiosa operetta sui « Sogni d'un visionario » (1766) e più esplicitamente la « Dissertazione » del 1770, con cui Kant inaugura il suo insegnamento come professore ordinario di logica e metafisica a Königsberg. Il decennio seguente è il periodo di elaborazione della grande opera della sua vita, la « Critica della ragion pura » : che appare nel 1781 ed inizia il periodo della grande attività e della pubblicazione delle opere maggiori: i « Prolegomeni » (1783), la « Fondazione della metafisica dei costumi » (1785), i « Principii metafisici della fisica » (1786), la seconda edizione della « Critica » (1787), la « Critica della ragion pratica » (1788), la « Critica del giudizio » (1790). È anche il periodo in cui la sua fama si estende e comincia a sorgere una sua scuola. Col 1790 comincia il periodo più triste della vita: il conflitto con la reazione e la censura prussiana, la debolezza e le infermità della vecchiaia, la decadenza dello spirito. Gli ultimi anni non furono che un lento morire: si spense alle ore undici del 12 febbraio 1804.

Fu uomo semplice e buono, non alieno dalla società, estremamente regolare e metodico fino alla pedanteria nella sua vita. Natura timida e tranquilla: ma volontà energica indirizzata con fervore religioso verso la dedizione assoluta alla legge morale. Ebbe alta coscienza del valore del suo pensiero: si tenne però lontano da ogni forma di ostentazione e di vanità, sprezzò ogni forma di istrionismo: non ebbe onorificenze, non cercò di fondare una scuola. Fu, almeno negli anni migliori, insegnante geniale e brillante: come scrittore mostrò di saper essere semplice, chiaro, vivace: ma nelle opere capitali le analisi complicate, le ripetizioni, le preoccupazioni sistematiche eccessive, la terminologia oscura ed incerta lo rendono spesso involuto e pesante.

I primi suoi scritti furono dedicati a questioni di filosofia scientifica: come i grandi filosofi del XVII e XVIII secolo, Kant si interessò anche dei problemi della scienza e diede anzi, in questo campo (specialmente con la « Storia naturale del cielo ») contributi di notevole valore. Ma, sopratutto nelle lezioni, l'interesse suo si volse fin d'allora con predilezione alla scienza dell'uomo: il suo corso di geografia fisica è il primo trattato di etnografia, come le sue lezioni di antropologia sono il primo esempio di scienza psicologica.

Il punto di vista delle sue prime opere critiche è ancor quello del dogmatismo leibniziano wolfiano. Solo dopo il 1760, sotto l'influenza dell'empirismo inglese, Kant inclina visibilmente verso i problemi critici gnoseologici ed assume un'attitudine quasi scettica verso la metafisica. La « Dissertazione » del 1770 prelude alla « Critica » ed inizia il periodo critico definitivo.

### L'aspra fatica dell'insegnamento.

Io per mia parte seggo quotidianamente dinanzi all'incudine della mia cattedra e maneggio con ritmo sempre uguale il martello delle monotone lezioni. Qualche volta si leva in me un'aspirazione più alta, che mi incita ad uscire da questa ristretta sfera, ma la voce imperiosa del bisogno, sempre pronto ad assalirmi ed implacabile nelle sue minaccie, mi risospinge senza tregua all'aspro lavoro — *intentat angues atque intonat ore.*

(Dalla *Lettera* a I. G. LINDNER, 28 ottobre 1759, XIII, 11).

Un esempio della paterna sua bontà ci resta in molte sue lettere. Degna, fra tutte le altre, di essere conosciuta, una curiosa lettera con cui risponde alla signorina Maria von Herbert, la quale, abbandonata dall'amante per un'innocente bugia, aveva mandato a Kant una disperata quanto sgrammaticata lettera per chiedergli conforto. « Il mio cuore scoppia in mille pezzi (dice la povera innamorata): ho letto la « Metafisica dei costumi » con l'imperativo categorico, ma non mi serve... »: quindi scongiura Kant che le mandi una lettera di consolazione [XI, 447]. La signorina von Herbert scrisse ancora a Kant qualche lettera sconsolata, ma in tono più tranquillo; dopo una vita agitata cercò la morte nelle acque della Drava il 23 maggio 1803.

Lettera a Maria von Herbert (1792).

La Sua lettera appassionata, scaturita da un cuore fatto per la virtù e la rettitudine, perchè così aperto ai loro ammaestramenti, pura e dignitosa, mi trae nel senso che Ella desidera, cioè a mettermi nella Sua posizione ed a riflettere sopra il modo di ricondurre con mezzi puramente morali — che sono i soli definitivamente efficaci — la pace nell'anima Sua. Io ignoro se il rapporto Suo con l'oggetto amato, la cui disposizione deve essere altrettanto pura e rispettosa della virtù e della rettitudine — che è l'anima della virtù — sia un vincolo legittimo o semplice amicizia. Ho creduto di capire dalla Sua lettera che si tratti di amicizia: ma questo non porta in riguardo a ciò che La addolora, nessuna differenza essenziale: perchè l'amore, sia verso un marito o verso un amico, presuppone sempre una vicendevole stima per il carattere dell'altro, senza di che è soltanto una mobile illusione del senso.

Un tale amore, che solo è virtuoso (l'altro è inclinazione cieca), aspira a parteciparsi nella sua totalità e attende da parte dell'altro una simile partecipazione d'affetto, non attenuata da alcun diffidente riserbo. Così dovrebbe essere, così vuole l'ideale dell'amicizia. Ma dal cuore dell'uomo è inseparabile una certa impurità la quale limita, dove più, dove meno, questa perfetta lealtà. Sopra questo

ostacolo ad una reciproca effusione del cuore, sopra la secreta diffidenza e il riserbo, i quali fanno sì che anche nella più stretta intimità con l'amico rimanga sempre una parte dei pensieri in cui l'uomo rimane solo e chiuso in sè, hanno già gli antichi fatto sentire il lamento: o amici, non vi sono amici! E tuttavia l'amicizia, la cosa più dolce che abbia la vita umana, può solo vivere nella lealtà ed è l'aspirazione più viva delle anime ben fatte.

Da un tale riserbo, inteso come mancanza di abbandono, che non può, come sembra, essere attribuito in tutta la sua pienezza alla natura umana (poichè ciascuno teme con il disvelarsi completamente di rendersi spregevole agli occhi altrui) è tuttavia ben diversa la mancanza di sincerità come menzogna positiva nella comunicazione del pensiero. La prima appartiene ai limiti della nostra natura e non corrompe propriamente il carattere, ma è soltanto un male che impedisce di trarne tutto il bene possibile. La seconda invece è una corruzione del carattere ed è un male positivo. Ciò che dice l'uomo schietto, ma riservato (non d'animo aperto) è tutto vero: solo egli non dice tutta la verità. Il non sincero invece dice qualche cosa della cui falsità egli è conscio. Questo è ciò che la morale chiama menzogna. Essa può anche essere senza cattive conseguenze, ma non è mai cosa innocente: che anzi essa è un peccato contro il dovere più sacro che abbiamo verso noi stessi, la cui trasgressione degrada la dignità umana nella nostra persona e attacca il carattere nella sua radice; perchè l'inganno rende tutto dubbio e sospetto e toglie anche di aver fiducia nella virtù, se si deve giudicarla dall'esterno.

Ella vede che, cercando per consiglio un medico, ne ha trovato uno che non è prodigo di lusinghe; e, mentre attendeva in me un intermediario fra Lei e il Suo amico del cuore, il mio modo di ristabilire l'accordo non è affatto schiavo dei privilegi del bel sesso, perchè io dò ragione al Suo amato e gli indico le ragioni che egli, come cultore

della virtù, ha dalla sua parte e lo giustifico se, nel suo amore, è diventato un po' incerto sotto l'aspetto della stima.

Quanto al primo punto debbo anzitutto consigliarla ad esaminarsi se gli amari rimproveri che Ella si fa per una menzogna, non inventata del resto per coprire alcun atto riprovevole, sono semplici rimpianti d'una commessa imprudenza od una accusa interiore per l'immoralità contenuta nella menzogna. Nel primo caso Ella si rimprovera solo la lealtà della confessione, quindi si pente d'aver fatto il suo dovere (perchè senza dubbio è dovere quando alcuno ha tratto altri in un errore anche senza suo danno e ve lo ha tenuto per qualche tempo, il ritrarnelo): e perchè Ella si pente di questa confessione? Perchè essa Le è caramente costata e Le ha fatto perdere la fiducia del Suo amico. Questo pentimento non è per nulla morale nel suo motivo, perchè ne è causa non la coscienza dell'atto, ma quella delle sue conseguenze. Se invece il rimorso che La cruccia è fondato realmente sul puro giudizio morale della Sua condotta, sarebbe un cattivo medico morale quello che Le consigliasse, poichè ciò che è fatto non può più disfarsi, di cancellare dal Suo spirito questo rimorso e solo d'attenersi d'ora innanzi con tutto l'animo ad una rigorosa sincerità; perchè la coscienza deve tener atto di tutti i trascorsi, come un giudice che non annulla gli atti delle colpe giudicate, ma le conserva nell'archivio per aggravare, conforme a giustizia, il suo giudizio nel caso di nuova accusa per simili od altri misfatti. Ma covare nell'anima questo pentimento e, poichè già si è entrati in un'altra disposizione, rendersi impossibile la vita con continui rimorsi per una disposizione passata e ormai irrimediabile sarebbe (presupposto che si sia ben sicuri del ravvedimento) un superstizioso concetto del merito del tormentarsi: che, come altri pretesi esercizi religiosi consistenti nell'assicurarsi il favore delle potenze superiori senza aver bisogno di diventare migliori, non ha nulla a vedere con la morale.

Se ora questo mutamento della disposizione interiore si riveli all'amico Suo — chè la sincerità ha i suoi accenti —, basterà il tempo a cancellare a poco a poco le traccie di quel giusto corruccio fondato esso stesso sulle massime della virtù ed a mutare la freddezza in un affetto più saldo di prima. E se questo non riuscisse, ciò sarebbe segno che la sua inclinazione era più fisica che morale e sarebbe scomparsa da sè col tempo anche senza di questo: una disgrazia che può capitare nella vita e di cui bisogna sapersi consolare: perchè il valore della vita non sta tanto in quello che possiamo godere da parte degli uomini quanto nel bene che possiamo fare: solo sotto questo riguardo essa è degna di venir apprezzata altamente e conservata con cura e serenamente rivolta ai fini del bene. Così Ella ha, mia cara Signorina, come si usa nelle prediche, dottrina, castigo e consolazione ad un tempo: io La prego di fermarsi più sulla prima che sull'ultima, perchè quando la dottrina abbia fatto il suo effetto, la consolazione e la perduta serenità della vita, si ritroveranno da sè.

(XI, 318-321).

La fermezza del carattere.

In modo particolarissimo si distingueva anche per la fermezza del carattere, il dominio di sè e la forza d'animo. Queste doti salienti del suo carattere erano una creazione sua, occasionata dal suo temperamento naturalmente mite e cedevole. Kant era per natura inclinato a seguire sempre il primo impulso. Ma poichè così spesso era tratto ad agire contro la sua volontà, anzi contro la sua inclinazione e perchè le conseguenze della sua arrendevolezza verso sè e verso gli altri spesso gli riuscivano spiacevoli, così ogni circostanza, nella quale si era lasciato trascinare dalla debolezza, gli era occasione per fissarsi una regola di vita; che egli poi seguiva con la massima fermezza. Così la sua condotta si

era a poco a poco concretata in una serie di regole che costituì un saldo sistema del carattere. Eccone un esempio.

Un giorno Kant tornava dalla solita passeggiata e appunto mentre stava per svoltare nella via della sua abitazione, fu veduto dal conte X che passava per quella via sul suo carrozzino. Il conte, un uomo cortesissimo, ferma, discende e prega Kant di fare con lui, visto il bel tempo, una piccola passeggiata. Kant cede senz'altro alla prima impressione dell'atto cortese e sale. Il nitrire dei rapidi corsieri e gli appelli del conte gli dànno ben tosto da pensare, sebbene il conte assicuri d'essere un ottimo guidatore. Il conte visita alcuni fondi posti presso la città e infine gli fa la proposta di visitare un buon amico distante circa un miglio dalla città: Kant deve accettare per cortesia; sì che, contro ogni sua abitudine, solo verso le dieci scende alla porta di casa sua, inquieto e malcontento. Ma allora egli si fissò la regola di non salire mai più in una carrozza che non fosse all'ordine suo e di non lasciarsi mai più trascinare ad accompagnare altri nelle passeggiate. Non appena aveva stabilito la regola, egli era perfettamente sicuro, sapeva come comportarsi un'altra volta e niente al mondo avrebbe potuto ritrarnelo.

Così egli aveva collegato il suo modo di vivere e di pensare con massime razionali, alle quali, sia nelle piccole come nelle grandi circostanze, si manteneva fedele. Per esse esercitava un incontrastato dominio sulle tendenze e sugli impulsi e niente al mondo poteva rimuoverlo da ciò che aveva riconosciuto come dovere. Egli non faceva nulla che non volesse e il suo volere era libero perchè dipendeva dalle leggi della sua ragione. Tutti i tentativi di piegare o deviare la sua volontà erano inutili. Egli restava fermo in ciò che dopo una riflessione razionale aveva deciso ed anche quando le sue tendenze o lecite velleità lo incitavano ad agire diversamente, egli persisteva nel dovere che si era da sè stesso imposto.

(R. B. Iachmann, *I Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (1804), ed. Schwarz, 1907, p. 148-151).

### Kant come maestro.

Io ho avuto la fortuna di conoscere un filosofo che fu mio maestro. Egli aveva nel fiore dei suoi anni la lieta vivacità d'un adolescente, che lo accompagna, io credo, anche nella sua vecchiaia più avanzata. La sua fronte aperta, costrutta per il pensiero, era sede d'una serenità e d'una giocondità imperturbabile; la parola fluiva, ricca di pensiero, dal suo labbro; lo scherzo, lo spirito e la vivacità non lo abbandonavano un istante e la sua lezione istruttiva era il più piacevole trattenimento. Con lo stesso spirito con cui esaminava Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius e Hume e seguiva le leggi naturali di Newton, di Keplero e dei fisici, accoglieva anche gli scritti allora apparsi di Rousseau, l'« Emilio » e la « Nuova Eloisa », come ogni scoperta naturale di cui ricevesse notizia, la apprezzava e la riconduceva sempre alla conoscenza imparziale della natura ed al valore morale dell'uomo. La storia degli uomini, dei popoli e della natura, la scienza e l'esperienza erano le fonti da cui attingeva e vivificava il suo insegnamento e la sua conversazione: nessun sapere gli era indifferente: nessun intrigo, nessuna setta, nessun preconcetto, nessuna vanità personale avevano per lui la minima attrazione di fronte all'estensione ed al chiarimento della verità. Egli incuorava e dolcemente costringeva a pensare personalmente: ogni dispotismo era straniero al suo spirito. Quest'uomo, che io nomino con la più grande riconoscenza e venerazione, è Emanuele Kant: la cara immagine sua sta sempre viva dinanzi a me.

(Herder, *Briefe zur Beförderung d. Humanität*, 168).

### Fine del suo insegnamento: insegnare a pensare.

Poichè la filosofia è propriamente un'occupazione solo dell'età virile, non è meraviglia che nascano difficoltà quando si vuole adattarla all'inesercitata capacità giovanile. Il

giovane era stato abituato dalla scuola ad imparare. Ora egli pensa di poter imparare la filosofia, ciò che è impossibile, perchè egli deve ora imparare a filosofare. Mi spiegherò più chiaramente. Tutte le scienze che si possono imparare, si distinguono in due classi: le storiche e le matematiche. Alla prima appartengono, oltre la storia vera e propria, la storia naturale, la filologia, il diritto positivo ecc. Ora, poichè nella storia l'esperienza o la testimonianza e nella matematica l'evidenza dei concetti e l'infallibilità delle dimostrazioni costituiscono qualche cosa di realmente dato e come un deposito che si trasmette e si riceve, così è possibile nell'una e nell'altra imparare, cioè imprimere nella memoria e nell'intelletto ciò che ci è posto dinanzi come una disciplina già pronta. Così, per imparare la filosofia, sarebbe necessario che ve ne fosse una realmente presente. Si dovrebbe poter mostrare un libro e dire: Ecco qui la sapienza e la conoscenza sicura: allenatevi a comprenderla ed a possederla, costruitevi sopra e sarete filosofi. Ma finchè non mi si mostri un tal libro di filosofia a cui io possa appellarmi come, p. es., a Polibio per chiarire un punto della storia o ad Euclide per chiarire una proposizione matematica, io mi permetto di dire: che si abusa della pubblica fiducia quando, invece di ampliare la potenza intellettiva della gioventù che ci è affidata e di prepararla a conquistare in avvenire una meditata concezione propria, la si inganna con il presentar loro una pretesa filosofia già fatta che altri avrebbe pensato per loro: nutrendola con l'illusione d'un sapere che vale come buona moneta solo in certo luogo e per certe persone, ma che in ogni altra parte non ha assolutamente alcun credito.

(*Notizia dell'ordinamento delle sue lezioni nel semestre* 1765-66, p. 152-3).

## II.

## I principii della dottrina.

La filosofia di E. Kant è sorretta ed ispirata da una profonda tendenza morale e religiosa che la accosta al pensiero platonico; d'altra parte è caratterizzata dalla esigenza più decisa di portare in tutta la speculazione la chiara luce della ragione e di non lasciare sussistere nulla che non sia dinanzi ad essa giustificato. Quindi da una parte la preoccupazione più viva per i problemi della metafisica, dall'altra il corruccio per lo stato miserando di questa disciplina: il pensiero che ispira la sua speculazione, anche prima della « Critica », è il desiderio di introdurre in essa una riforma definitiva.

La ragione umana ha questo particolare destino in una specie delle sue conoscenze: che essa viene oppressa da questioni che non può respingere, perchè esse le sono imposte dalla natura della ragione stessa; mentre essa non è in grado di rispondervi, perchè esse oltrepassano ogni potenza della ragione umana.

In questo imbarazzo essa cade senza propria colpa. Essa parte da principii il cui uso è inevitabile nel corso della esperienza ed è anche da questa sufficientemente garantito. Con il loro aiuto essa ascende (come lo esige la sua natura) sempre più in alto, verso condizioni sempre più lontane. Ma poichè essa si avvede che a questo modo l'opera sua dovrà sempre restare incompiuta, così si vede forzata a cercare rifugio in principii che sorpassano ogni possibile uso dell'esperienza e tuttavia sembrano così insospettabili, che anche il comune buon senso è con essi in accordo. Ma con questo essa si precipita in oscurità e contraddizioni, da cui può bene accorgersi che esse devono avere la loro causa in errori celati in qualche parte: senza tuttavia poterli scoprire, perchè i principii di cui si serve, sorpassando

i limiti di ogni esperienza, non ammettono più la pietra di paragone dell'esperienza. Il campo di queste battaglie senza fine è ciò che si chiama Metafisica.

Vi fu un tempo in cui essa era chiamata la regina delle scienze e, se si prende l'intenzione come fatto, certo essa ben meritava, per la eccezionale importanza del suo oggetto, questo titolo d'onore. Ma ora la moda del tempo inclina a mostrare per essa il più profondo disprezzo: e la matrona si lamenta, respinta e abbandonata, come Ecuba:

*Modo maxima rerum*
*Tot generis natisque potens.....*
*Nunc trahor exsul, inops.*
(Ovidio, *Metam.*).

In origine, sotto il regno dei dogmatici, il suo dominio era dispotico. Ma poichè la legislazione celava ancora in sè la traccia dell'antica barbarie, essa gradatamente degenerò, per guerre intestine, in una perfetta anarchia, e gli scettici, una specie di nomadi, che hanno in orrore ogni cultura stabile della terra, sconvolsero di tempo in tempo ogni convivenza civile. Ma poichè per fortuna essi erano pochi non poterono impedire che i dogmatici sempre di nuovo, sebbene senza un piano concorde, cercassero di ricostituirla. Nell'età moderna vi fu invero un momento in cui parve che tutte queste controversie dovessero aver fine per mezzo d'una certa fisiologia dell'intelletto umano (del celebre Locke) e si dovesse una buona volta decidere sulla legittimità di quelle pretese; ma si trovò che, sebbene la nascita di quella pretesa regina venisse ricondotta alla plebe dell'esperienza comune e così fosse giustamente messa in sospetto la sua presunzione, tuttavia, poichè tale genealogia le era stata in realtà falsamente riferita, essa potè sempre ancora affermare le sue pretese; onde tutto ricadde nel vecchio e tarlato dogmatismo e quindi nel disprezzo, da cui si era voluto salvare la scienza. Ora poichè si crede d'aver tentato tutte le vie inutilmente, regnano il fastidio e la

completa indifferenza; che è la madre del caos e della notte nelle scienze, ma anche nello stesso tempo l'inizio o almeno il preludio d'una prossima riforma, destinata a portare in esse una nuova luce, quando per una male intesa opera sono diventate oscure, confuse ed inutili.

A nulla serve infatti il voler affettare indifferenza in riguardo a quelle ricerche, il cui oggetto non può essere indifferente alla natura umana. Anche quei pretesi indifferentisti ricadono inevitabilmente, non appena pensano qualche cosa, in quelle affermazioni metafisiche, per le quali pure mostrarono tanto sprezzo: invano essi cercano di nasconderlo trasmutando il linguaggio scolastico in un tono popolare. Tuttavia questa indifferenza che si manifesta in mezzo al fiorire di tutte le scienze e colpisce appunto quella, le cui cognizioni sarebbero fra tutte le più ricercate, quando solo si potessero avere, è un fenomeno che merita attenzione e riflessione. Essa è evidentemente effetto non della leggerezza, ma della maturità di giudizio del secolo che non vuole più lasciarsi trastullare con un falso sapere ed è un appello alla ragione perchè essa si accinga di nuovo al più grave dei suoi compiti, alla conoscenza di sè stessa ed istituisca un tribunale che le assicuri le sue legittime pretese e possa per contro condannare, non con atti d'arbitrio, ma facendo appello alle sue eterne ed immutabili leggi, tutte le pretensioni infondate: e questo non è altro che la stessa « Critica della ragion pura ».

(*Critica d. r. pura*, pref. alla 1ª edizione, p. 13-15).

La causa principale degli errori della metafisica sta secondo il Kant nella intrusione illegittima di concetti e rappresentazioni dell'ordine sensibile nell'ordine intelligibile. Attraverso il sistema leibniziano, in cui ha le radici la sua dottrina, Kant accoglie la tradizionale distinzione platonica fra il mondo sensibile, che è mondo di parvenze, e il mondo assolutamente reale dei principii e delle leggi, che si disvela soltanto alla ragione. La sua prima preoccupazione è stata pertanto quella di purificare la conoscenza

razionale della metafisica da tutti i concetti d'origine sensibile per mezzo d'una critica preventiva della ragione, in modo da assicurare alle sue conclusioni un valore obbiettivo.

Tutto il metodo della metafisica circa il sensibile e l'intelligibile si riduce a questo precetto essenziale: che bisogna con cura impedire che i principii proprii del conoscere sensibile oltrepassino i loro confini e vengano applicati all'intelligibile. Siccome il predicato in ogni giudizio enunziato dall'intelletto è la condizione senza di cui il soggetto non può essere pensato e così il predicato è principio del conoscere: se esso è un concetto d'origine sensibile, non sarà se non la condizione della possibilità d'una cognizione sensibile e così sarà propriamente applicabile solo ad un soggetto, il cui concetto sia egualmente d'origine sensibile. Ma se viene collegato con un concetto d'origine intellettiva, il giudizio che ne risulta è solo soggettivamente valido e non potrà essere obbiettivamente affermato come valevole per il soggetto intelligibile: bensì varrà solo come la condizione senza di cui non è possibile una conoscenza sensibile del concetto dato. E poichè l'illusione dell'intelletto che erige un concetto sensibile in concetto intelligibile può chiamarsi un *vitium subreptionis,* lo scambio del sensibile e dell'intelligibile sarà un *vitium subreptionis metaphysicum* (con barbara parola *phaenomenon intellectuale*) quindi ogni proposizione ibrida che dà il sensibile come necessariamente aderente al concetto intelligibile è da me chiamato *axioma subrepticium.* Da queste proposizioni spurie procedettero i principii che trassero in errore l'intelletto ed imperversarono in ogni tempo nella metafisica.

Ecco ora il principio di riduzione per tutte queste proposizioni subreptizie: *se di un concetto intelligibile qualunque si predica in via generale qualche cosa che appartiene alle relazioni di spazio e di tempo, il giudizio non ha valore obbiettivo e denota solo la condizione senza di cui il dato concetto non è accessibile alla conoscenza*

*del senso.* Che una tale proposizione sia qualche cosa d'ibrido e, se non falsa, almeno arbitraria e posta in pura via provvisoria, appare da ciò che il soggetto del giudizio, appreso come intelligibile, esprime l'oggetto stesso, mentre il predicato in quanto contiene determinazioni temporali e spaziali, appartiene solo alle condizioni della conoscenza sensibile umana, che non coincide necessariamente con ogni conoscenza possibile dell'oggetto e perciò non può venire affermata universalmente dal concetto intelligibile dato. L'intelletto cade così facilmente in questo errore perchè vi è tratto da un'altra regola verissima. Giustamente, infatti si pone che: *tutto ciò che non è intuitivamente conoscibile non è in alcun modo pensabile, e così impossibile.* Ma poichè noi non possiamo con alcun sforzo del pensiero nemmeno immaginare un'altra forma d'intuizione fuori di quella che avviene secondo la forma dello spazio e del tempo, riputiamo impossibile ogni intuizione non soggetta a queste leggi (passando sopra all'intuizione intellettuale pura, libera dalle leggi del senso, come è l'intuizione divina, o come Platone dice, del mondo delle idee) e perciò assoggettiamo tutte le cose possibili ai principii sensibili dello spazio e del tempo.

(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 24-25, II, p. 411-3).

Ma l'analisi dei concetti che sono come il materiale della metafisica lo condusse a vedere che tutto il loro contenuto ci viene in realtà dai sensi: l'intelligenza elabora e forma, ma non aggiunge nulla, quanto al contenuto, di proprio. La sola sicura eccezione è costituita dalle idee morali. Niuna meraviglia quindi che Kant si sia venuto accostando, già nelle opere anteriori alla critica, ad uno scetticismo sempre più deciso di fronte alla metafisica, corretto e completato da un'energica fede morale.

A che cosa ci serve allora la ragione come facoltà di conoscere? E qual valore conserva la scienza, se noi non possiamo penetrare l'essenza delle cose? Questo è il punto nel quale parve a Kant di poter gettare «una grande luce» su questi problemi. La ragione

non ha per compito di farci conoscere il soprasensibile, « perchè essere uomo ed essere sapiente è troppo per un mortale »; ma di organizzare il mondo delle parvenze sensibili in modo da costituire quella esperienza obbiettiva che diciamo realtà e che è lo strumento della nostra vita e della stessa nostra attività morale. Con i suoi principi formali essa conferisce al mondo vario e mutevole delle parvenze del senso un valore universale ed obbiettivo e rende possibile la scienza: il cui valore — almeno per la realtà sensibile in cui viviamo — è così posto fuori di discussione. Kant confessa di essere stato condotto a questa concezione dall'esame della teoria di Hume intorno al concetto di causa.

Davide Hume, col quale cominciano propriamente quegli attacchi ai diritti della ragion pura, che resero necessaria una completa ricerca intorno ad essa, così concludeva: Il concetto di causa è un concetto che implica la necessità del collegamento dell'esistenza di cose diverse e in quanto diverse: cosicchè, posto A, io conosco che deve necessariamente anche esistere qualche cosa di diverso, B. Ma una connessione non può essere necessaria se non in quanto conosciuta *a priori:* perchè l'esperienza ce ne farebbe conoscere solo che essa è, non che è necessariamente. Ora è impossibile conoscere *a priori* e come necessaria la connessione fra una cosa ed un'altra non data nella percezione. Quindi il concetto di causa è menzognero e, per parlarne in termini moderati, può dirsi un'illusione scusabile, in quanto l'abitudine (una necessità soggettiva) di percepire certe cose o determinazioni abbastanza spesso le une dopo o insieme alle altre, come associate nell'esistenza, viene presa per una necessità oggettiva di porre una tale connessione negli oggetti stessi. Così il concetto di causa è acquistato in modo subreptizio, non legittimo: anzi non può in nessun modo venir acquistato o legittimato perchè esige una connessione in sè vana, chimerica, che nessuna ragione giustifica ed a cui nulla corrisponde obbiettivamente. Così in riguardo ad ogni conoscere circa l'esistenza delle cose (la matematica rimase quindi ancora eccettuata) l'empirismo

fu introdotto come l'unica fonte dei principii: ma con esso s'impose ad un tempo il più reciso scetticismo in riguardo a tutta la scienza fisica (come filosofia). Perchè noi non possiamo mai secondo tali principii da determinazioni date delle cose concludere, quanto all'esistenza, ad un effetto (a ciò si richiederebbe il concetto di causa che implica la necessità di un tale collegamento), ma solo attendere, secondo la regola posta dall'immaginazione, casi simili ai precedenti: attesa che non è mai sicura per quanto spesso si sia avverata. Anzi di nessun evento si potrebbe dire: che deve essere anteceduto alcun che a cui esso necessariamente segue, cioè che deve avere una causa. Per quanto numerosi siano i casi in cui si ebbe quest'antecedenza, sì che potè ricavarsene una regola, non perciò si potrebbe assumere che ciò debba sempre avvenire così: e così si deve lasciare la sua parte anche al cieco caso, che è la negazione della ragione: ciò che fonda solidamente e irrefutabilmente lo scetticismo in riguardo ai ragionamenti che dagli effetti risalgono alle cause.

La matematica era scampata ancora perchè Hume riteneva che le sue proposizioni fossero tutte analitiche, cioè procedessero dall'una determinazione all'altra in virtù dell'identità e così secondo il principio di contraddizione. Ma in fine anche questa scienza così celebrata per la sua certezza apodittica, deve soggiacere all'empirismo nei principii per la stessa ragione che fece porre a Hume nel concetto della causa l'abitudine al posto della necessità obbiettiva: anch'essa deve, nonostante il suo orgoglio, rassegnarsi a ripiegare le sue ardite pretese d'imporre *a priori* l'assenso e attendere questo assenso all'universalità delle sue proposizioni dal buon piacere degli osservatori, i quali, come testimoni, non potrebbero esimersi dall'attestare di avere sempre anch'essi osservato ciò che il geometra espone in forma di principii e quindi dall'ammettere che, per quanto ciò non sia necessario, deve tuttavia attendersi anche in avvenire. In tal modo l'empirismo di Hume relativo ai

principii conduce inevitabilmente allo scetticismo anche nella matematica, quindi in ogni applicazione scientifica della ragione teoretica (chè ogni applicazione si riduce o alla matematica o alla filosofia). Se il sapere comune possa ancora salvarsi o non piuttosto venir implicato in modo anche più irreparabile in questa rovina di ogni sapere e così debba dai detti principii risultare uno scetticismo universale, lo lascio decidere al lettore.

L'elaborazione mia nella « Critica della ragion pura » fu occasionata da quella dottrina scettica di Hume, ma andò molto più lontano ed abbracciò l'intero campo della ragione teoretica presa nel suo uso sintetico, quindi anche quello della cosidetta metafisica. In essa io procedetti nel seguente modo in riguardo al dubbio mosso dal filosofo scozzese circa il concetto della causalità. Che Hume, in quanto egli prende gli oggetti dell'esperienza per cose in sè (come del resto quasi tutti fanno) dichiarasse il concetto di causa menzogna ed illusione, aveva del tutto ragione: perchè delle cose in sè e delle loro determinazioni come tali non è possibile vedere come, dal fatto che è posto A, debba necessariamente venir posto anche B: per questo egli non potè ammettere una tale conoscenza *a priori* delle cose in sè. Ancora meno poteva questo spirito sagace ammettere un'origine empirica di questo concetto: perchè ciò contraddice direttamente alla necessità della connessione che costituisce l'essenziale nel concetto della causalità: onde il concetto dovette essere come bandito ed al suo posto fu introdotta l'abitudine nell'osservazione del corso delle percezioni.

Ma dalle mie ricerche risultò che gli oggetti coi quali abbiamo da fare nell'esperienza, non sono affatto cose in sè, ma fenomeni e che se relativamente alle cose in sè non si può concepire, anzi è impossibile di vedere come, posto A, debba essere contraddittorio il non porre B, che pure è differente da A (la necessità del collegamento tra A come causa e B come effetto): si può invece benissimo pensare

che essi come fenomeni debbano essere necessariamente collegati in un'esperienza secondo un certo modo e non possano essere separati senza contraddire a quel collegamento che rende possibile quell'esperienza in cui soltanto essi sono oggetti e sono a noi conoscibili. E così trovammo stare in realtà le cose: cosicchè io potei non solo provare la realtà oggettiva del concetto di causa in rapporto agli oggetti dell'esperienza, ma anche dedurlo, come concetto *a priori* per via della necessità del collegamento che esso introduce, ossia mostrarne la possibilità dalla pura ragione, senza sorgenti empiriche; e così, eliminato l'empirismo nella derivazione del concetto di causa, eliminarne anche l'inevitabile conseguenza, cioè lo scetticismo: prima in relazione alle scienze della natura, poi in relazione alla matematica, valendo per entrambe le stesse conseguenze delle stesse premesse ed essendo entrambe scienze che si riferiscono ad oggetti d'una possibile esperienza. Così ho potuto abbattere il dubbio radicale intorno a tutta l'opera della ragione teoretica.

(*Critica della ragion pratica*, p. 66-70).

Kant estese a tutti i principii della ragione le conclusioni a cui era giunto rispetto al concetto di causalità e così pervenne alla originale conclusione che non sono gli oggetti ad imprimere in noi le esperienze, ma anzi sono le attività formatrici della ragione che costituiscono, dal materiale delle sensazioni, quelle esperienze che sono una cosa sola con gli oggetti. Per questa paradossale inversione del rapporto tradizionale Kant si paragona a Copernico.

Abbiamo qui qualche cosa di analogo al primo pensiero di Copernico, il quale vedendo che non si poteva andare innanzi nell'esplicazione dei moti celesti, partendo dal presupposto che tutta la schiera delle stelle si muova in giro attorno allo spettatore, provò se non si riuscisse meglio col far girare lo spettatore e lasciare invece le

stelle in riposo. Ora in metafisica si può, quanto all'intuizione degli oggetti, fare un tentativo analogo. Se l'intuizione dovesse modellarsi sulla costituzione degli oggetti, non vedo come si potrebbe saperne qualche cosa *a priori:* ma se invece è l'oggetto (come oggetto dei sensi) che si modella sulla costituzione della nostra facoltà d'intuire, allora io posso benissimo farmi un'idea di questa possibilità.

(*Critica d. ragion pura*, Pref. alla 2ª edizione, p. 28).

Compito d'una «Critica della ragion pura» è pertanto in primo luogo il mettere in luce questi principii che rendono possibile la esperienza obbiettiva e fondano la scienza: questa è la ricerca da Kant chiamata *trascendentale.* A tale compito se ne aggiunge poi necessariamente un secondo e più importante: la dimostrazione che i principii della ragione hanno un'applicazione obbiettiva solo nel sapere fenomenico e non ci danno conoscenza alcuna della realtà ultima. La «Critica» comincia con la constatazione che l'esperienza non è una imposizione passiva delle cose su di noi, ma si presenta come una costruzione tenuta insieme da principii che non derivano dall'esperienza stessa, ma valgono in modo universale e necessario antecedentemente ad ogni esperienza, cioè valgono *a priori.* Se noi sceveriamo questi principii dall'esperienza e li consideriamo astrattamente in sè, abbiamo allora un sistema di collegamenti puramente formali (appunto perchè si è fatto astrazione dalle sensazioni alle quali si applicano), ma assolutamente validi: essi costituiscono i così detti *giudizi sintetici a priori* della matematica e della parte pura (cioè aprioristica) della scienza. Perciò si comprende come Kant possa formulare il problema fondamentale della sua «Critica» nella domanda: come si spiega la possibilità dei giudizi sintetici *a priori?* Ossia: come si costituiscono in virtù dell'attività sintetica della ragione l'esperienza e la scienza? E quali sono l'uso, il valore, i limiti di quest'attività nel campo così contestato e problematico della metafisica?

L'esperienza è senza dubbio il primo risultato del nostro intelletto, in quanto esso elabora il rozzo materiale delle sensazioni. Esso è perciò l'ammaestramento primo e, nel suo progresso, così ricco di nuovi insegnamenti, che la concatenazione vivente di tutte le acquisizioni future nella

conoscenza, che possono venir raccolte in questo campo non verrà mai meno. Tuttavia essa è ben lungi dall'essere l'unico campo al quale si lasci limitare il nostro intelletto. Essa ci dice invero ciò che è, ma non ci dice che è necessariamente così e non può essere altrimenti. Appunto perciò essa non ci dà vera universalità e la ragione che è così avida di conoscenze di questo genere viene da essa più eccitata che soddisfatta. Tali conoscenze di carattere universale, che hanno nello stesso tempo il carattere della necessità interiore, devono essere chiare e certe per sè stesse, indipendentemente dall'esperienza: perciò sono dette conoscenze *a priori:* in contrapposto a ciò che viene solo appreso dall'esperienza e suol dirsi conoscere *a posteriori* od empirico.

Ora è un fatto degno della più alta attenzione questo, che anche tra le nostre esperienze sono frammiste conoscenze, le quali devono avere la loro origine *a priori* e che forse servono soltanto a stringere in una connessione le nostre rappresentazioni dei sensi. Perchè se dalle esperienze si toglie tutto quello che appartiene ai sensi, restano tuttavia certi concetti originarii e giudizi da essi derivati, che devono essere sorti interamente *a priori*, indipendentemente dall'esperienza, perchè ad essi dobbiamo se degli oggetti che appariscono ai sensi possiamo dire o almeno crediamo di poter dire più di quello che la pura esperienza ci insegni e se le nostre affermazioni contengono una vera universalità e rigorosa necessità, quali la pura conoscenza empirica non può fornirci.

(*Critica d. Ragion pura*, 1ª ediz., p. 51).

### La negazione dell'*a priori* è negazione della scienza.

Ciò che di peggio potrebbe capitare ai miei sforzi sarebbe che alcuno facesse l'inattesa scoperta che non vi è, nè può esservi alcuna conoscenza *a priori*. Ma non c'è pericolo a questo riguardo. Sarebbe come provare con la

ragione che non c'è ragione. Perchè noi diciamo che conosciamo qualche cosa con la ragione quando abbiamo coscienza che avremmo potuto conoscerla anche se essa non ci si fosse presentata nell'esperienza: quindi conoscenza della ragione e conoscenza *a priori* sono una cosa sola. Voler ricavare la necessità da un principio empirico (*ex pumice aquam*) e con essa voler riferire ad un giudizio la vera universalità (senza di cui non vi è ragionamento e quindi nemmeno ragionamento per analogia, perchè l'analogia è almeno presunzione di necessità e di vera universalità e perciò le presuppone) è una diretta contraddizione. Sostituire la necessità soggettiva, cioè l'abitudine, alla necessità obbiettiva che ha luogo solo nei giudizi *a priori* vuol dire negare alla ragione la capacità di giudicare dell'oggetto, cioè di conoscerlo e di conoscere ciò che gli appartiene; è, per esempio, a proposito di ciò che abitualmente, anzi sempre è succeduto ad uno stato anteriore, un dire non che si possa argomentare da questo a quello (perchè ciò implicherebbe una necessità obbiettiva e il concetto d'un collegamento *a priori*), ma solo che si possa, come fanno gli animali, attendersi una ripetizione analoga, cioè è un rigettare in fondo come falso ed illusorio il concetto di causa.

(*Critica d. ragion pratica*, p. 14-15).

Appunto per formulare in tutta la sua purezza il problema Kant introduce la tanto discussa distinzione dei giudizi in analitici e sintetici. I primi non ci interessano, perchè sono semplici scomposizioni di conoscenze già possedute, in accordo col principio di identità. I secondi sono invece i giudizi costitutivi del conoscere. Di essi molti ci sono dati nell'esperienza stessa (giudizi sintetici *a posteriori*); qui il problema non si impone in modo così evidente, perchè essi sembrano avere la loro giustificazione nel naturale ordine delle sensazioni. Ma i giudizi sintetici, universali e necessari, della matematica e della parte aprioristica della scienza, che non hanno nell'esperienza il loro fondamento, come si giustificano? Ricercare la possibilità dei giudizi sintetici *a priori* vuol dire perciò ricercare il fondamento, il còmpito ed i limiti di quell'attività sintetica originaria che costituisce tutto il nostro conoscere.

Tutti i giudizi, abbiano l'origine che vogliono, si distinguono in rapporto al loro contenuto secondo che sono puramente esplicativi e non aggiungono al contenuto della conoscenza nulla di nuovo, oppure ampliativi ed estendono la conoscenza data. I primi si possono chiamare analitici, gli altri sintetici.

I giudizi analitici non esprimono nel predicato niente di più di ciò che era già realmente pensato nel concetto del soggetto, sebbene non così chiaramente e consapevolmente.

Quando io dico « tutti i corpi sono estesi » io non ho arricchito per nulla il mio concetto di corpo, ma l'ho soltanto analizzato, in quanto l'estensione era già implicitamente pensata in quel concetto, sebbene non messa in rilievo: il giudizio è quindi analitico. Invece la proposizione « alcuni corpi sono pesanti » contiene nel predicato qualche cosa che non è effettivamente contenuto nel concetto generale di corpo: esso estende il mio sapere aggiungendo al mio concetto qualche cosa di nuovo e può dirsi per conseguenza un giudizio sintetico.

(*Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, p. 14-15).

Di qui è chiaro: 1° che i giudizi analitici non ampliano il nostro conoscere, ma scompongono e rendono a noi intelligibile il concetto già posseduto; 2° che nei giudizi sintetici deve, oltre al concetto che fa da soggetto, aversi qualche cosa d'altro, $x$, su cui si fonda l'intelletto per conoscere che il predicato, non contenuto in quel concetto, gli appartiene.

Per i giudizi empirici, o d'esperienza, non v'è difficoltà. Questa $x$ è la completa esperienza dell'oggetto da me pensato col concetto $A$, il quale è solo una parte di quest'esperienza. Chè, sebbene io non includa nel concetto generico di corpo il predicato della gravità, tale concetto già richiama l'esperienza totale per mezzo di una parte di essa, alla quale io posso aggiungere altre parti della stessa esperienza come

ad essa pertinenti... È quindi l'esperienza quella $x$ che sta fuori del concetto $A$ e su cui si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravità, $B$, col concetto $A$.

Ma nei concetti sintetici *a priori* questo appoggio manca. Quando io devo uscire dal concetto $A$ per conoscere un altro concetto $B$ come collegato con esso, che cosa è ciò su cui mi appoggio e che rende possibile la sintesi? Poichè io qui non ho il vantaggio di poter ricorrere all'esperienza. Si prenda il principio: tutto ciò che avviene ha la sua causa. Nel concetto di « ciò che avviene » io penso invero un'esistenza, a cui antecede un tempo, ecc., e da ciò si possono ricavare giudizi analitici. Ma il concetto di causa giace del tutto fuori di quel concetto e designa qualche cosa di diverso da « ciò che avviene », non è contenuto in questa rappresentazione. Come faccio io allora ad enunciare qualche cosa di affatto diverso da « ciò che avviene » ed a riconoscere il concetto di causa come pertinente a tale concetto, per quanto in esso non contenuto? Che cosa è qui quella $x$ su cui si fonda l'intelletto quando crede di trovare un predicato estraneo a tale concetto e tuttavia collegato con esso? Ciò non può essere l'esperienza perchè il detto principio aggiunge questa seconda rappresentazione alla prima non solo con una più grande universalità che non possa dare l'esperienza, ma anche con l'espressione della necessità, quindi del tutto *a priori* e in forza a semplici concetti.

(*Critica d. r. pura*, 1ª ed., p. 57-58).

È già tanto di guadagnato quando si riesce a stringere una serie di ricerche sotto la formula d'un solo problema. Perchè così non solo si alleggerisce a sè il proprio còmpito col determinarlo con precisione, ma si facilita anche ai critici il giudizio se noi abbiamo raggiunto o no il nostro fine. Il vero e proprio problema della ragion pura è contenuto nella domanda: Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*?

Se la metafisica è rimasta finora in uno stato così oscillante, pieno d'incertezze e di contraddizioni, ciò deve ascriversi unicamente al fatto che non si è avuto prima un concetto di questo compito e forse anche della distinzione dei giudizi in analitici e sintetici. Ora il destino della metafisica dipende del tutto dalla soluzione di questo problema o da una solida dimostrazione che la possibilità, che esso vorrebbe chiarire, in realtà non sussiste. Davide Hume è tra i filosofi quello che più si avvicinò a questo problema, ma fu ancora ben lontano dal proporselo con sufficiente chiarezza ed in tutta la sua universalità, essendosi arrestato al principio sintetico del collegamento dell'effetto con la causa (*principium causalitatis*). Egli credette di poterne concludere che un tale principio *a priori* è assolutamente impossibile: onde verrebbe che la nostra cosidetta metafisica si riduce alla pura e semplice illusione di conoscere con la ragione ciò che in realtà è attinto dall'esperienza e che solo per abitudine ha rivestito l'apparenza della necessità: conclusione negatrice di ogni filosofia pura, alla quale però egli non sarebbe mai giunto se avesse avuto dinanzi agli occhi il nostro problema nella sua generalità. Perchè allora avrebbe veduto che i suoi argomenti venivano a negare anche la matematica pura, la quale contiene senza dubbio anch'essa giudizi sintetici *a priori:* e da questa conclusione il suo sagace intelletto si sarebbe ben guardato.

Nella soluzione di questo problema è anche contenuta la spiegazione della possibilità dell'uso puro della ragione nella costituzione e svolgimento di quelle scienze, le quali contengono una conoscenza teoretica *a priori* degli oggetti: vale a dire la risposta alle domande: Come è possibile la matematica pura? Come è possibile la fisica pura?

Di queste scienze, che sono realmente date, si può giustamente chiedere come siano possibili; perchè la loro possibilità è già dimostrata dalla stessa loro realtà. Ma per ciò che concerne la metafisica, la sua storia poco fortunata

ed il fatto che di nessuna delle dottrine finora proposte, tenuto conto del loro fine essenziale, si può dire che essa si sia definitivamente affermata come reale, fanno con ragione dubitare anche della sua possibilità.

Senza dubbio in un certo senso anche questa specie di sapere deve considerarsi come reale: la metafisica è reale, se non come scienza, almeno come disposizione naturale (*metaphysica naturalis*). Perchè la ragione umana procede irresistibilmente, mossa non da pura vanità di erudizione, ma da una propria esigenza, fino a quei problemi che nessun uso empirico della ragione e nessun principio derivantene possono risolvere; e così tutti gli uomini, non appena la ragione in essi si elevi alla speculazione, hanno avuto in ogni tempo una metafisica qualunque e non potranno mai mancare di averla. Onde anche di questa ci dobbiamo chiedere: come è possibile la metafisica in quanto disposizione naturale? Ossia: come sorgono dalla natura comune della ragione umana quei problemi che la ragione propone a se stessa e che per un'intima esigenza essa cerca di risolvere così come le è possibile?

Ma poichè tutti i tentativi fatti finora per rispondere a queste domande naturali, se p. es. il mondo abbia un cominciamento o sia dall'eternità, e così via, sono in ogni tempo andati incontro ad inevitabili contraddizioni, noi non possiamo arrestarci a questa semplice disposizione naturale alla metafisica, da cui sorge sempre una metafisica qualsivoglia; ma deve essere possibile venire intorno ad essa in chiaro decidendo o circa gli oggetti dei suoi problemi o circa la capacità ed incapacità della ragione a giudicare di essi; e così o ampliare con sicurezza il campo della nostra ragione pura o fissarle confini ben certi e determinati. Quest'ultima questione, che procede dal problema generale sopra formulato, può esprimersi così: come è possibile la metafisica in quanto scienza?

(*Critica d. r. pura*, p. 63-65).

Solo una considerazione critica dell'attività pura della ragione, come quella che è qui disegnata può, determinando nettamente i confini e il compito della metafisica, mettere fine alle secolari e sterili controversie di cui sono oggetto i suoi problemi. Le intrinseche esigenze della ragione e le sue aspirazioni pratiche la conducono naturalmente alla costruzione di dottrine dogmatiche piene di infondate affermazioni e di contraddizioni: le quali provocano inevitabilmente d'altra parte le critiche e le conclusioni irragionevoli dello scetticismo. Tanto il dogmatismo quanto lo scetticismo hanno la loro ragione profonda di essere; ma l'uno e l'altro affermano più di quello che in realtà sanno; quindi in nessuno di essi lo spirito umano può trovare un punto di vista sicuro e definitivo. Di qui le lamentevoli vicende della metafisica: di qui anche la necessità di quell'esame critico della ragione che è il punto di partenza del criticismo.

Il primo passo nelle cose della ragion pura, quello che ne caratterizza il periodo infantile, è dogmatico. Il secondo passo è scettico e testimonia della circospezione del giudizio reso più sagace dall'esperienza. Ora è necessario ancora un terzo passo, che appartiene solo al giudizio maturo e virile, fondato su massime sicure e ben provate nella loro universalità; e che consiste nel sottoporre al suo apprezzamento non gli atti della ragione, ma la ragione stessa in tutta l'estensione della sua facoltà e della sua capacità di dare conoscenze pure *a priori;* il che costituisce non una censura, ma una critica della ragione, non pone ad essa dei limiti, ma le assegna ben determinati confini e non si limita a stabilire, come per congettura, la sua ignoranza in questo o quel punto, ma la dimostra secondo principii e in riguardo a tutte le questioni possibili d'una certa natura. Così lo scetticismo è un punto di riposo per la ragione umana, dove essa può orientarsi sopra il suo cammino dogmatico e tracciarsi il piano della località in cui si trova, per poter scegliere con maggior sicurezza la sua via ulteriore, ma non è una sede per un soggiorno stabile; perchè questo può essere trovato solo in una perfetta certezza sia

della conoscenza degli oggetti stessi, sia della conoscenza dei confini, entro i quali è rinchiusa la nostra conoscenza degli oggetti.

...Ogni polemica scettica non è dunque propriamente diretta che contro il dogmatico, il quale procede gravemente per il suo cammino senza accogliere il minimo sospetto circa i suoi principii obbiettivi fondamentali, cioè senza critica; e non ha altro compito che di sconvolgerne i disegni e di richiamarlo alla coscienza di sè stesso. Ma in sè, per decidere di ciò che sappiamo e non sappiamo, essa non ha assolutamente alcun valore. Tutti i tentativi dogmatici della ragione sono fatti che è sempre utile sottoporre ad un esame scettico. Ma questo non può nulla decidere sulle speranze della ragione di ottenere nei suoi sforzi futuri un miglior successo e sulle sue pretese di avervi diritto; il puro esame scettico non potrà dunque mai porre fine alla controversia sui diritti della ragione umana.

(*Critica d. r. pura*, p. 634-637).

## III.

## La conoscenza sensibile.

**L'organizzazione dei dati sensibili nell'esperienza si compie attraverso due gradi: che potremmo dire il grado matematico e il grado logico. Astraendo dal materiale sensibile abbiamo in corrispondenza i giudizi sintetici *a priori* della matematica e i giudizi sintetici *a priori* della scienza pura, che presiedono all'elaborazione logica. Contrariamente all'indirizzo corrente Kant aveva con chiarezza veduto che la matematica, pure valendosi, come d'uno strumento, delle forme del pensiero logico, non è una deduzione analitica, ma una costruzione sintetica *a priori*.**

I giudizi matematici sono tutti sintetici. Questo principio sembra finora essere sfuggito agli analizzatori della ragione umana, anzi essere direttamente opposto a tutte le loro congetture, per quanto sia in sè indiscutibilmente certo e conduca ad importantissime conseguenze. Siccome si vedeva che i ragionamenti dei matematici procedono tutti in accordo col principio di contraddizione (ciò che per propria natura richiede ogni certezza apodittica), si venne nella persuasione che anche le proposizioni venissero conosciute in virtù del principio di contraddizione — ciò che costituisce un grave errore: perchè il principio di contraddizione interviene qui solo in quanto una proposizione sintetica viene costruita partendo da un'altra proposizione sintetica, non come principio per la conoscenza della detta proposizione in sè stessa.

Anzitutto deve notarsi questo: che le proposizioni matematiche vere e proprie sono sempre giudizi *a priori*, non empirici, perchè implicano una necessità che l'esperienza non può dare... Ben si potè da principio credere che la proposizione $7 + 5 = 12$ sia una semplice proposizione ana-

litica deducibile secondo il principio di contraddizione dal concetto della somma di sette e cinque. Ma, se si considera meglio la cosa, si vede che il concetto della somma di sette e cinque non contiene niente di più che l'unificazione dei due numeri in uno solo, con il che non è ancora affatto pensato quale sia quell'unico numero che li comprende entrambi. Il concetto « dodici » non è ancora in nessun modo già pensato per il fatto che io penso puramente a quell'addizione di sette e cinque ed io posso analizzare finchè voglio il concetto di questa possibile somma, ma non vi trovo il numero dodici. Si deve andare al di là di questi concetti chiamando in aiuto l'intuizione che corrisponde all'uno dei due numeri, p. es. le cinque dita o (come Segner nella sua « Aritmetica ») cinque punti e aggiungendo successivamente le unità del numero cinque dato nell'intuizione al concetto del sette. Con la proposizione $7 + 5 = 12$ si amplia quindi realmente il proprio concetto e si aggiunge ad esso un nuovo concetto non ancora pensato nel primo: il che vuol dire che le proposizioni aritmetiche sono sempre sintetiche. Ciò si vede anche più chiaramente quando si tratta di numeri un po' più grandi: perchè allora è ben evidente che possiamo girare e voltare il nostro concetto fin che vogliamo, ma senza l'aiuto dell'intuizione non potremo mai trovare la somma per via della pura scomposizione dei nostri concetti.

Così nessun principio della geometria è analitico. La proposizione che la retta è la linea più breve fra due punti è sintetica. Perchè il mio concetto della retta non implica niente circa la grandezza, ma solo una qualità. Il concetto del « più breve » è completamente aggiunto e non può per nessuna analisi venir ricavato dal concetto della retta. Qui si deve far ricorso all'intuizione, per mezzo della quale soltanto è possibile la sintesi.

(*Prolegomeni*, pag. 16-18).

Posizione del problema rispetto alla matematica.

Qui [nella matematica] abbiamo una vasta e sicura dottrina, che già oggi abbraccia un'estensione mirabile e promette per l'avvenire un accrescimento indefinito, che implica dappertutto una certezza apodittica, cioè un'assoluta necessità e quindi non riposa su basi empiriche, ma è un puro prodotto della ragione ed oltre a ciò è di natura assolutamente sintetica. « Ora come è possibile alla ragione umana creare del tutto *a priori* una tale dottrina? ». Non presuppone questa potenza, poichè essa non riposa nè può riposare su fondamenti empirici, un qualche fondamento *a priori* della conoscenza, che giace profondamente nascosto, ma che dovrebbe venir in luce per via di questi suoi effetti, quando si andasse diligentemente fino alle prime loro origini?

(*Prolegomeni*, p. 33).

La soluzione: le forme del senso.

Se la nostra intuizione fosse tale da rappresentarci le cose come sono in sè, non avrebbe luogo alcuna intuizione *a priori*, ma sarebbe sempre empirica. Perchè che cosa sia contenuto nell'oggetto in sè io posso solo saperlo quando esso mi è dato e presente. Certo anche allora è inconcepibile come l'intuizione d'una cosa presente me la potrebbe far conoscere come è in sè, perchè le sue proprietà non possono trasmigrare nella mia facoltà rappresentativa; ma data tale possibilità, tale intuizione non potrebbe aver luogo *a priori*, cioè prima che l'oggetto mi fosse dato nella rappresentazione: poichè senza di ciò non può pensarsi alcun fondamento del rapporto della mia rappresentazione con esso, salvo che si voglia pensare ad una specie di ispirazione. In un solo modo quindi è possibile che la mia intuizione anteceda la realtà dell'oggetto ed abbia luogo come conoscenza *a priori* e cioè *che essa contenga niente*

*altro che la forma della sensibilità, che nel mio soggetto antecede ogni reale impressione che io ricevo dagli oggetti.* Che allora gli oggetti dei sensi possano essere intuiti solo in conformità di questa forma del senso, questo ben posso saperlo *a priori*. Di qui segue: che le proposizioni, le quali si riferiscono solo a questa forma dell'intuizione sensibile potranno venir enunciate validamente circa gli oggetti: e inversamente che le intuizioni possibili *a priori* non possono riferirsi mai ad altro che agli oggetti dei nostri sensi.

(*Prolegomeni*, p. 35-36 [§ 9]).

Forma e materia della conoscenza sensibile.

Alla rappresentazione sensibile appartiene in primo luogo qualche cosa che potrebbe essere considerato come la materia, cioè la sensazione, in secondo luogo qualche cosa che può dirsi la forma e cioè la figura (*species*) delle cose sensibili, la quale rivela come il molteplice, che affetta il senso, venga ordinato insieme da una specie di legge naturale dello spirito. Di più, come la sensazione, che costituisce la materia della rappresentazione sensibile ci rinvia bensì alla presenza d'un oggetto sensibile, ma per la qualità dipende dalla natura del soggetto, in quanto è modificabile da tale oggetto; così anche la forma di tale rappresentazione è l'indizio d'un certo riferimento o rapporto dei sensi, ma non propriamente l'adombramento o lo schema d'un oggetto, bensì una certa legge insita allo spirito, per cui esso coordina per proprio conto le sensazioni sorte dalla presenza degli oggetti. Perchè gli oggetti non affettano i sensi per via della forma o figura: onde è necessario, affinchè il molteplice dell'oggetto, che colpisce i sensi, si componga nel tutto d'una rappresentazione, un principio interiore dello spirito, per cui questo molteplice assume una certa forma secondo leggi stabili ed innate.

(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, II, p. 392-3 [§ 4]).

In questo primo grado dell'organizzazione dell'esperienza Kant scevera due forme *a priori:* lo spazio e il tempo. Essi sono due forme d'attività dello spirito per cui la massa caotica dei dati sensibili è come disposta in due ordini, dei quali l'uno (l'ordine temporale) si estende a tutta la nostra esperienza, interna ed esterna, l'altro (l'ordine spaziale) caratterizza quella parte dell'esperienza che diciamo esterna. Essi plasmano e colorano i dati per una spontaneità così perfetta, che ci sembrano connaturati con i dati stessi dell'intuizione: perciò Kant chiama queste due attività *intuizioni pure.*

Che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? Sono esseri reali? O sono soltanto determinazioni o rapporti delle cose, ma tali che apparterrebbero alle cose anche in sè, quando pure esse non fossero intuite? Oppure sono determinazioni che ineriscono solo alla forma dell'intuizione e quindi alla costituzione soggettiva del nostro spirito, senza di cui questi predicati non potrebbero venir riferiti a cosa alcuna? Per chiarirci su questo punto esaminiamo prima lo spazio.

1) Lo spazio non è un concetto empirico ricavato da esperienze esterne. Infatti perchè certe sensazioni vengano riferite a qualche cosa di esterno a me e così pure perchè io possa rappresentarle come esteriori le une alle altre e così non solo come diverse, ma anche come esistenti in luoghi diversi, deve già esservi a fondamento la rappresentazione dello spazio. Quindi la rappresentazione dello spazio non può essere tolta per l'esperienza dai rapporti delle parvenze esterne: che anzi questa esperienza esterna è essa stessa possibile solo per la rappresentazione dello spazio.

2) Lo spazio è una rappresentazione necessaria *a priori* che sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Nessuno può rappresentarsi che lo spazio non sia, per quanto ben si possa pensare che non vi sia in esso alcun oggetto. Esso ci appare dunque come la condizione della possibilità dei fenomeni [esterni] e non come una determinazione da essi dipendente ed è una rappresentazione *a priori* che sta necessariamente a fondamento dei fenomeni esterni.

3) Su questa necessità *a priori* si fonda la certezza apodittica di tutte le proposizioni geometriche e la possibilità delle loro costruzioni *a priori*. Se questa rappresentazione dello spazio fosse un concetto acquisito *a posteriori*, attinto all'esperienza generale esterna, i primi assiomi della determinazione matematica non sarebbero che percezioni. Essi avrebbero quindi tutta la contingenza della percezione: non sarebbe affatto necessario che tra due punti corra una sola linea retta, ma l'esperienza dovrebbe insegnarcelo di nuovo ogni volta. Ciò che è tolto dall'esperienza ha solo un'universalità relativa, cioè fondata sull'induzione. Si potrebbe quindi solo dire: per quanto si è finora osservato, non si è trovato alcun spazio che abbia più di tre dimensioni.

4) Lo spazio non è un concetto discursivo o, come si dice, una generalizzazione dei rapporti delle cose in genere, ma un'intuizione pura. Perchè in primo luogo possiamo solo rappresentarci un unico spazio e quando si parla di più spazi, si intende con ciò solo le parti del solo ed unico spazio. Queste parti non possono anche antecedere come elementi costitutivi lo spazio unico ed universale, come se questo risultasse dalla loro composizione, ma possono solo venir pensate in esso. Esso è essenzialmente uno: la molteplicità in esso, perciò anche il concetto generale di spazio in genere, riposa solo sopra limitazioni. Di qui segue che tutti i concetti dello spazio hanno per fondamento un'intuizione *a priori*, non empirica. Così tutte le proposizioni geometriche, p. es. che in un triangolo la somma di due lati è sempre maggiore del terzo, non è mai derivata dai concetti generali della linea e del triangolo, ma dall'intuizione e propriamente dall'intuizione *a priori* con apodittica certezza.

5) Lo spazio viene rappresentato come una grandezza infinita data. Un concetto generale dello spazio non può nulla determinare in rapporto alla quantità. Senza l'infinità

nel progresso dell'intuizione, nessun concetto di rapporti porterebbe con sè un principio dell'infinità degli stessi.

Da tutto ciò consegue che:

*a*) Lo spazio non rappresenta alcuna proprietà di cose in sè o alcun rapporto delle cose fra loro, cioè non rappresenta alcuna determinazione che inerisca agli oggetti stessi e che rimanga quando anche si facesse astrazione da tutte le condizioni soggettive all'intuizione. Perchè nè determinazioni assolute nè relative possono venir intuite prima dell'esistenza delle cose a cui appartengono e cioè *a priori.*

*b)* Lo spazio non è altro che la forma dei fenomeni dei sensi esterni, cioè la condizione soggettiva della sensibilità sotto la quale soltanto ci è possibile l'intuizione esterna. Ora come la recettività del soggetto, per cui è affetto dagli oggetti, necessariamente antecede ogni intuizione di questi oggetti, così si può comprendere come la forma di tutti i fenomeni possa essere data nello spirito prima di ogni reale percezione e così *a priori* e come essa, in quanto intuizione pura, nella quale tutti gli oggetti devono essere determinati, possa contenere i principii dei loro rapporti anteriormente ad ogni esperienza.

(*Critica d. ragion pura,* 1ª ediz., pag. 78-82).

Con un'analoga ricerca Kant giunge ad analoghe conclusioni rispetto al tempo.

*a*) Il tempo non è qualche cosa che sussista per sè od inerisca alle cose come determinazione obbiettiva, che per conseguenza resterebbe quando si facesse astrazione da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione delle stesse. Perchè nel primo caso sarebbe qualche cosa che, senza oggetto reale, sarebbe tuttavia reale; e nel secondo esso, come determinazione od ordinamento inerente alle cose, non potrebbe antecedere gli oggetti come loro condizione ed essere

conosciuto ed intuito *a priori* per mezzo di proposizioni sintetiche. Questo fatto è invece perfettamente esplicabile se il tempo non è che la condizione soggettiva sotto la quale soltanto possono aversi da noi intuizioni. Poichè allora questa forma dell'intuizione interna può venir rappresentata anteriormente agli oggetti e così *a priori*.

*b)* Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Perchè il tempo non può essere una determinazione dei fenomeni esterni: esso non appartiene nè alla forma, nè alla posizione, ecc., ma determina il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perchè questa intuizione interna non ha nessuna figura, noi cerchiamo di supplire a questa mancanza con l'analogia e rappresentiamo la serie temporale con una linea svolgentesi all'infinito, nella quale il molteplice compone una serie che è di una sola dimensione e argomentiamo dalle proprietà di questa linea alle proprietà del tempo, salvo questo solo che le parti della linea sono simultanee, quelle del tempo successive. Di qui appare anche il carattere intuitivo della rappresentazione del tempo, perchè tutti i suoi rapporti si possono esprimere in un'intuizione esteriore.

*c)* Il tempo è la condizione formale *a priori* di tutti i fenomeni in genere. Lo spazio, come pura forma di ogni intuizione esterna, è condizione *a priori* dei soli fenomeni esterni. Per contro, perchè tutte le rappresentazioni, abbiano per oggetto cose esterne o non, tuttavia in sè, come determinazioni dello spirito, appartengono al nostro stato interno e questo stato interno sta sotto la condizione formale dell'intuizione interna, che è il tempo, così il tempo è la condizione *a priori* di ogni fenomeno in genere e invero la condizione immediata dei fenomeni interni (cioè della nostra anima) e perciò mediata dei fenomeni esterni. Come io posso dire *a priori* che tutti i fenomeni esterni sono nello spazio e determinati *a priori* secondo le leggi

dello spazio, così io posso dire universalmente del principio del senso interno, che tutti i fenomeni in genere, cioè tutti gli oggetti sensibili sono nel tempo e stanno necessariamente nei rapporti del tempo.

(*Critica d. ragion pura*, p. 88-89).

[Vi è] un'obbiezione che mi ha dato da pensare, perchè sembra la più importante che si possa fare alla dottrina e la più naturale: essa mi è stata mossa dal sig. Lambert. Essa dice: i mutamenti sono qualche cosa di reale (secondo la testimonianza del senso interno): ora essi sono possibili solo se si presuppone il tempo: quindi il tempo è qualche cosa di reale che inerisce alle determinazioni delle cose in sè stesse. Ma perchè (io diceva a me stesso) non si conclude parallelamente: i corpi sono reali (secondo la testimonianza del senso esterno): ora i corpi sono possibili solo se si presuppone lo spazio: quindi lo spazio è qualche cosa di reale e di obbiettivo che inerisce alle cose in sè stesse? La causa è questa: che in riguardo alle cose esterne si avverte di non poter concludere dalla realtà delle rappresentazioni a quella degli oggetti, mentre nel senso interno il pensare ossia l'esistenza del pensiero e quella del mio io sono una cosa sola. Ecco la soluzione di questa difficoltà. Non vi è dubbio che se io non pensassi il mio stato interno nella forma del tempo, la forma del senso interno non mi darebbe la parvenza di mutamenti. Che i mutamenti siano reali lo ammetto come ammetto che siano reali i corpi: ma con ciò voglio dir solo che alla parvenza corrisponde qualche cosa di reale. Io non posso nemmeno dire che i fenomeni interni mutano, perchè con che cosa osserverei questo mutare se esso non apparisse al senso interno? Se da ciò si volesse dedurre che obbiettivamente ed in sè tutto sia allora immutabile nel mondo, io risponderei: non è nè mutabile, nè immutabile. Come Baumgarten (*Metaph.* § 18) dice che l'assolutamente impossibile non è ipoteticamente nè possibile

nè impossibile, perchè non può essere considerato come condizionato, così le cose in sè non sono obbiettivamente nè identiche nei varii tempi, nè varie nei varii tempi, perchè in questa considerazione obbiettiva esse non cadono sotto il tempo.

(*Lettera a M. Herz*, 21 febbr. 1772, X, p. 128-9).

Allora si spiega il valore della matematica e la sua importanza fondamentale nell'esplicazione scientifica della realtà. I concetti e le leggi della scienza non ci fanno ancora uscire dalle generalità: la determinazione dei fenomeni concreti si ha solo quando sono state determinate le loro condizioni spaziali e temporali: cioè quando essi sono stati matematicamente determinati. Tanto vi è quindi di scienza, dice Kant, nell'esplicazione della natura, quanto vi è di matematica.

Di qui segue che le proposizioni della geometria non sono determinazioni d'una pura creazione della nostra immaginazione, le quali non potrebbero venir riferite con sicurezza agli oggetti reali, ma che esse valgono necessariamente dello spazio e di tutto ciò che può trovarsi nello spazio, perchè lo spazio non è che la forma di tutti i fenomeni esterni, sotto la quale soltanto possono essere dati gli oggetti dei sensi. La sensibilità, la cui forma la geometria pone a proprio fondamento, è ciò su cui riposa la possibilità dei fenomeni esterni: questi non possono perciò mai contenere alcunchè di altro da ciò che la geometria ad essi prescrive. Diverso sarebbe il caso se i sensi ci dovessero rappresentare gli oggetti come sono in sè. Perchè allora dalla rappresentazione dello spazio con tutte le sue proprietà, che il geometra pone *a priori* come suo fondamento non seguirebbe ancora affatto che tutto questo e quanto poi ne viene dedotto, debba verificarsi appunto così nella natura. Si considererebbe lo spazio del geometra come una pura invenzione e non gli si riconoscerebbe alcun valore obbiettivo: perchè non si vede come le cose dovrebbero

necessariamente concordare con l'immagine che ce ne siamo formati per nostro conto in antecedenza. Ma se questa immagine o meglio intuizione formale è la proprietà essenziale della nostra sensibilità, per cui solo ci son dati gli oggetti, e questa sensibilità non ci rappresenta le cose in sè, ma solo i loro fenomeni, allora è facile a capire ed è indiscutibilmente provato che tutti gli oggetti esterni del mondo sensibile devono necessariamente concordare in modo perfetto con le proposizioni della geometria perchè è la sensibilità con la sua forma dell'intuizione esterna (lo spazio), oggetto della geometria, che sola rende possibili quegli oggetti come fenomeni.

(*Prolegomeni*, p. 41-42, § 13, Osserv. I).

Io affermo che in ogni teoria fisica particolare vi è tanto di scienza quanto vi è di matematica. La vera e propria scienza, specialmente della natura, esige una parte pura che sta a fondamento dell'empirica e riposa sulla conoscenza *a priori* delle cose naturali. Ora conoscere qualche cosa *a priori* vuol dire conoscerlo secondo la sua pura possibilità. Ma la possibilità delle cose determinate non può esser conosciuta dai loro semplici concetti, perchè questi possono bene farci conoscere la possibilità di pensarle (cioè che non vi sia contraddizione), ma non la possibilità degli oggetti come cose naturali, in quanto possono essere dati come esistenti, fuori del pensiero. Quindi per conoscere la possibilità delle cose naturali determinate e così conoscerle *a priori*, si esige ancora che sia data l'intuizione *a priori* corrispondente al concetto. Ora la conoscenza razionale per costruzione di concetti [nell'intuizione] è la conoscenza matematica. Onde è ben possibile una filosofia pura della natura in genere, ossia quella che ricerca solo ciò che costituisce il concetto di natura in generale, anche senza matematica; ma una teoria naturale pura di oggetti naturali determinati è possibile solo per mezzo della matematica: e poiche

in ogni teoria naturale tanto vi è di scienza quanto vi è di conoscenza *a priori*, la teoria della natura non conterrà di vera e propria scienza se non in quanto vi potrà essere applicata la matematica.

(*Primi principii metafisici della scienza della natura*, p. 192-3, Pref.).

Ma nello stesso tempo da questo concetto della costituzione della nostra conoscenza sensibile per opera delle forme soggettive dello spazio e del tempo risulta con luminosa evidenza un'altra conseguenza: che il mondo della nostra conoscenza sensibile è soltanto una rappresentazione fenomenica, una traduzione, secondo la sensibilità umana, del mondo delle cose in sè. Ciò non vuol dire che sia un'apparenza: il mondo sensibile è tanto reale quanto il nostro io che l'apprende. Ma e il mondo sensibile e il mondo della nostra coscienza sono egualmente una realtà puramente umana, relativa al modo nostro di apprendere.

Noi possiamo quindi parlare dello spazio, degli esseri estesi, ecc., solo dal punto di vista umano. Se noi usciamo dalla condizione sotto la quale soltanto possiamo avere un'intuizione esterna ossia possiamo venire affetti dagli oggetti, la rappresentazione di spazio non significa più nulla. Questo predicato viene attribuito alle cose solo in quanto ci appariscono, cioè sono oggetti della sensibilità. La forma costante di questa recettività, che noi diciamo sensibilità, è una condizione necessaria di tutti i rapporti, in cui possono essere intuiti gli oggetti come esistenti fuori di noi, e, se si fa astrazione da questi oggetti, un'intuizione pura che ha il nome di spazio. Siccome noi non possiamo fare delle condizioni particolari della sensibilità altrettante condizioni della possibilità delle cose, ma solo dei loro fenomeni, così possiamo ben dire che lo spazio abbraccia tutte le cose che ci appariscono all'esterno, ma non le cose in sè, possano essere intuite o no e da quel soggetto che si vuole. Perchè noi non possiamo giudicare delle intuizioni degli altri esseri pensanti, se esse siano soggette alle stesse condizioni

che limitano la nostra intuizione e sono per noi universalmente valide... Le nostre ricerche insegnano quindi la realtà (cioè l'obbiettiva validità) dello spazio in riguardo a tutto ciò che ci può apparire all'esterno come oggetto, ma nello stesso tempo l'idealità dello spazio in riguardo alle cose considerate in sè stesse dalla ragione, cioè senza tener conto della costituzione della nostra sensibilità Noi affermiamo così la realtà empirica dello spazio in rapporto ad ogni possibile esperienza esteriore e insieme anche la sua idealità trascendentale: che vuol dire che esso non è più nulla, appena noi lasciamo da parte la condizione della possibilità d'ogni esperienza e lo prendiamo come qualche cosa che stia a fondamento delle cose in sè.

(*Critica d. ragion pura*, p. 82-84).

Il tempo e lo spazio presi insieme sono due pure forme di ogni intuizione sensibile: perciò rendono possibili i giudizi sintetici *a priori*. Ma queste fonti di conoscenze *a priori* fissano a sè per ciò che sono semplici condizioni della sensibilità i loro limiti in questo senso che esse si riferiscono agli oggetti considerati come fenomeni e non rappresentano cose in sè. I fenomeni soli sono il campo della loro validità: fuori di esso non hanno più alcun' applicazione obbiettiva. Questa realtà [fenomenica] dello spazio e del tempo non lede la sicurezza della conoscenza sperimentale: perchè essa è ugualmente solida sia che queste forme delle cose ineriscano alle cose in sè o ineriscano come condizioni necessarie alla nostra intuizione di queste cose.

(*Critica d. ragion pura*, p. 93).

Noi abbiamo dunque voluto dire che ogni nostra intuizione non è che rappresentazione di fenomeni: che le cose che noi intuiamo non sono in sè come nella nostra intuizione, nè i loro rapporti sono in sè così costituiti come ci appariscono: e che se noi potessimo togliere il nostro

soggetto od anche solo la costituzione soggettiva dei nostri sensi, ogni proprietà, ogni rapporto degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi anche lo spazio ed il tempo sparirebbero; perchè le cose della nostra intuizione, come fenomeni, non possono esistere in sè, ma solo in noi. Quale possa essere la natura degli oggetti in sè, astrattamente da ogni forma della recettività della nostra sensibilità, ci è completamente ignoto. Noi non conosciamo che il nostro modo di percepirle che ci è proprio e che appartiene necessariamente ad ogni uomo, ma non ad ogni essere... Se noi potessimo portare questa nostra intuizione al massimo grado di chiarezza, noi non ci accosteremmo per ciò di più alla costituzione delle cose in sè. Allora noi conosceremmo in ogni caso soltanto il nostro modo d'intuire, cioè la sensibilità, in modo perfetto: e ciò sempre sotto le condizioni dello spazio e del tempo inerenti originariamente al soggetto: che cosa siano gli oggetti in sè anche la più luminosa conoscenza dei loro fenomeni, che sola è data a noi, non ce lo farebbe in alcun modo conoscere.

(*Critica d. ragion pura*, p. 95-96).

Fenomeno non vuol dire apparenza illusoria.

Quando io dico che nello spazio e nel tempo l'intuizione degli oggetti esterni come quelli dello spirito ci rappresenta gli uni e l'altro così come affettano i nostri sensi, cioè ci appariscono, questo non vuol dire che essi siano pura apparenza. Perchè nel fenomeno gli oggetti, come le proprietà che ad essi riferiamo, vengono appresi come qualche cosa di realmente dato; solo che, in quanto nella relazione degli oggetti dati col soggetto la costituzione dell'oggetto dipende dal modo d'intuizione del soggetto, quest'oggetto come fenomeno è distinto dall'oggetto come cosa in sè. Così io non dico che i corpi sembrino solo essere fuori di me o che l'anima sembri essermi data nella coscienza, quando

io affermo che le qualità dello spazio e del tempo, delle quali io rivesto i corpi e l'anima, come di condizioni del loro esistere, risiedono soltanto nel mio modo d'intuizione e non nelle cose stesse. Sarebbe mia colpa, se io di ciò che debbo considerare come un fenomeno facessi una pura apparenza.

(*Critica d. ragion pura*, 2ª ed., pag. 102-103).

Questa forma di idealismo, che Kant chiama trascendentale, ponendo allo stesso livello la realtà interiore data dalla coscienza e la realtà esteriore data dai sensi esterni, riconosce a questa realtà esteriore, spaziale, lo stesso grado di realtà che ha il nostro io: perciò essa è rappresentazione, ma rappresentazione vera, non rappresentazione illusoria che risieda solo nell'io empirico o immagine soggettiva, che abbia bisogno di essere provata per essere riconosciuta come vera.

Io intendo per idealismo trascendentale la dottrina secondo la quale noi consideriamo i fenomeni nel loro complesso come semplici rappresentazioni e non come cose in sè: e quindi il tempo e lo spazio come forme sensibili della nostra intuizione non come determinazioni reali in sè o come condizioni degli oggetti in quanto cose in sè..... Secondo questa dottrina cade ogni esitazione ad ammettere l'esistenza della materia come provata dalla testimonianza della semplice nostra coscienza allo stesso modo che ammettiamo l'esistenza del nostro io come essere pensante. Perchè io sono conscio delle mie rappresentazioni: perciò queste esistono come esisto io che ho queste rappresentazioni. Gli oggetti esterni (i corpi) sono semplicemente fenomeni, cioè una specie di rappresentazioni mie, i cui oggetti sono qualche cosa solo per via di queste rappresentazioni e fuori di esse non sono nulla. Così le cose esterne esistono in quel modo medesimo che esisto io e cioè entrambi per l'immediata testimonianza della mia coscienza, solo con questa differenza: che la rappresentazione del mio io come soggetto pensante è riferita solo al senso interno, le rappresentazioni invece, che ci dànno esseri estesi, anche al senso esterno. Io ho, in

riguardo alla realtà degli oggetti esterni, così poco bisogno di argomentare come in riguardo alla realtà dell'oggetto del mio senso interno (i miei pensieri): perchè entrambi non sono che rappresentazioni la cui percezione immediata (coscienza) è anche prova sufficiente della loro realtà.

..... Ogni percezione esterna prova quindi immediatamente alcunchè di reale nello spazio o meglio è questo reale stesso: così è posto fuori di dubbio il realismo empirico, secondo il quale alle nostre intuizioni esterne corrisponde alcunchè di reale nello spazio. Certo lo spazio stesso con tutti i suoi fenomeni, come rappresentazioni, è solo in me; ma in questo spazio mi è tuttavia dato il reale, cioè la materia di tutti gli oggetti dell'intuizione esterna in modo obbiettivo ed indipendente da ogni illusione; e d'altra parte sarebbe impossibile che in questo spazio mi venisse dato qualche cosa di esteriore a me in senso trascendentale, perchè lo spazio stesso fuori della mia sensibilità non è nulla. Perciò anche il più rigido idealista non può pretendere si debba provare che alla nostra rappresentazione corrisponda fuori di noi (in senso rigoroso) l'oggetto. Perchè se un tale oggetto esistesse, non potrebbe tuttavia essere rappresentato ed intuito come fuori di noi in quanto ciò presuppone lo spazio e la realtà nello spazio, come semplice forma rappresentativa, non è altro che la percezione stessa. Il reale dei fenomeni esterni è quindi reale solo nella percezione e non può essere reale in alcun altro modo.

(*Critica d. r. pura*, p. 774-748)

Perciò Kant distingue con recisione (spesso eccessiva) questo suo idealismo dall'idealismo illusionistico, da lui personificato, non troppo a ragione, in Berkeley: ossia dalla concezione, secondo la quale la realtà della coscienza è un'immediata ed incontestabile realtà, laddove la realtà esterna, in quanto rappresentazione, è in primo luogo soltanto realtà di coscienza, dalla quale poi argomentiamo — per un passaggio sempre incerto e contestabile — all'esistenza d'una realtà esteriore, causa della rappresentazione.

Noi abbiamo nell'estetica trascendentale sufficientemente dimostrato che tutto ciò che è intuito nello spazio o nel tempo e così tutti gli oggetti d'una possibile esperienza non sono che fenomeni e cioè semplici rappresentazioni, le quali, così come sono rappresentate, come esseri estesi o serie di mutamenti, non hanno fuori del nostro pensiero alcuna esistenza fondata in sè stessa. Questa dottrina io chiamo idealismo trascendentale. Il realista in senso trascendentale fa di queste modificazioni del senso cose in sè sussistenti e quindi prende le rappresentazioni per cose in sè.

Ci si farebbe torto se ci si attribuisse il tanto screditato idealismo empirico, il quale, mentre ammette la realtà propria dello spazio, nega l'esistenza degli esseri estesi nello stesso o almeno la trova dubbia e in questo punto non giunge ad alcuna chiara distinzione fra il sogno e la verità. Per ciò che concerne poi i fenomeni del senso interno nel tempo, non ha difficoltà alcuna a porne la realtà: anzi esso afferma che quest'esperienza interna basta da sola a provare la reale esistenza del suo oggetto in sè stesso, compresa la sua determinazione nel tempo.

Il nostro idealismo trascendentale ammette invece che gli oggetti dell'intuizione esterna sono così reali come vengono intuiti nello spazio e che i mutamenti sono così reali nel tempo come il senso interno li rappresenta. Poichè infatti lo spazio è la forma di quell'intuizione che diciamo esterna e senza oggetti nello spazio non si darebbe alcuna rappresentazione empirica, così possiamo e dobbiamo ammettere gli esseri estesi che sono in esso come reali; e così è anche col tempo. E lo spazio poi e il tempo e con essi tutti i fenomeni non sono in sè cose, ma semplici rappresentazioni, le quali non hanno alcuna esistenza fuori del nostro spirito. Anche l'intuizione sensibile interna del nostro spirito (in quanto oggetto della coscienza) non è il vero e proprio io, così come esiste in sè, ossia il soggetto trascendentale, ma soltanto un fenomeno, la parvenza che questo essere a noi ignoto proietta

nella sensibilità. La posizione di questa parvenza interiore come una cosa esistente in sè non è ammissibile, perchè sua condizione è il tempo, che non può essere la determinazione d'una cosa in sè. Però la realtà empirica dei fenomeni nello spazio e nel tempo è sufficientemente assicurata e differenziata dal sogno per via della loro connessione regolare e completa, secondo leggi empiriche, in un'esperienza.

Gli oggetti dell'esperienza non ci sono pertanto mai dati in sè stessi, ma solo nell'esperienza e non esistono fuori di essa. Che vi siano abitanti nella luna, anche se nessuno mai li ha percepiti, si può ammettere; ma ciò significa solo che noi in un possibile progresso dell'esperienza verremmo con essi a contatto: perchè reale è tutto ciò che sta in connessione, secondo le leggi del progresso empirico, con una percezione. In tanto perciò essi sono reali, in quanto stanno in una connessione empirica con la mia coscienza reale; ma non perciò sono reali in sè, ossia indipendentemente da questo progresso dell'esperienza.

A noi non è realmente dato che il mondo della nostra percezione e il progresso empirico da questo ad altre percezioni possibili. Perchè i fenomeni sono in sè reali, come semplici rappresentazioni, solo nella percezione: la quale non è in fatto altro che la realtà d'una rappresentazione empirica, cioè fenomeno. Chiamare cosa reale un fenomeno prima della percezione o vuol dire che noi nel progresso dell'esperienza dovremo avere una tale percezione o non ha senso alcuno. Perchè il dire che esso esiste in sè, senza rapporto con i nostri sensi e con una possibile esperienza varrebbe solo se si trattasse d'una cosa in sè. Ma noi parliamo qui solo d'un fenomeno nel tempo e nello spazio, i quali sono entrambi determinazioni non delle cose in sè, ma della nostra sensibilità: quindi ciò che è in essi (i fenomeni) non è alcunchè che sia in sè, ma consta di semplici rappresentazioni, le quali, quando non sono date in noi (nella percezione), non sono date in alcun luogo.

La facoltà dell'intuizione sensibile è propriamente solo una recettività o possibilità di essere affetto in un certo modo da rappresentazioni, il cui rapporto reciproco costituisce le intuizioni pure dello spazio e del tempo (semplici forme della nostra sensibilità) e che, in quanto sotto questo rapporto (dello spazio e del tempo) sono collegate e determinabili secondo le leggi dell'unità dell'esperienza, si dicono oggetti. La causa non sensibile di queste rappresentazioni ci è del tutto ignota e noi non possiamo apprenderla nell'intuizione come oggetto; perchè un tale oggetto non dovrebbe venir rappresentato nè nello spazio, nè nel tempo (semplici condizioni della rappresentazione sensibile) e noi non possiamo pensare alcuna intuizione senza queste condizioni. Noi possiamo bensì chiamare questa causa puramente intelligibile dei fenomeni in genere l'oggetto trascendentale, ma solo per avere qualche cosa che corrisponde alla sensibilità come recettività. A questo oggetto trascendentale noi possiamo ricondurre tutta l'estensione e la connessione delle nostre possibili percezioni e dire che esso è in sè stesso prima di ogni esperienza. Ma i fenomeni, che ne procedono, non sono in sè, bensì sono dati nell'esperienza, perchè sono semplici rappresentazioni che, come percezioni, possono significare un oggetto reale solo quando la corrispondente percezione è connessa con tutte le altre secondo le regole dell'unità dell'esperienza. Così si può dire: le cose reali del passato sono nell'oggetto trascendentale; ma sono per me oggetti e reali nel passato solo in quanto io mi rappresento che una serie regressiva di percezioni possibili (sia seguendo il filo della storia, sia seguendo le tracce della concatenazione causale), connesse secondo leggi empiriche, in breve il corso delle cose mi conduce ad una serie temporale già trascorsa, come alla condizione del tempo presente: la quale serie è allora rappresentata come reale solo nella connessione d'un'esperienza possibile e non in sè stessa; e così tutti gli eventi trascorsi dai tempi più remoti

prima della mia esistenza non significano altro se non la possibilità del prolungamento della catena dell'esperienza risalendo dalle percezioni presenti verso le condizioni che le condizionano secondo il tempo.

Quando pertanto io mi rappresento insieme tutti gli oggetti sensibili esistenti in tutti i tempi e in tutti gli spazi, io non ve li pongo prima di ogni esperienza: che anzi questa rappresentazione non è altro se non il pensiero d'un'esperienza possibile nella sua assoluta totalità. In essa soltanto sono dati quegli oggetti (che non sono se non semplici rappresentazioni). E quando si dice che essi esistono prima d'ogni mia esperienza, ciò significa solo che essi si trovano in quella parte dell'esperienza, verso la quale io debbo ancora progredire partendo dalla percezione. La causa delle condizioni empiriche di questo progresso, la causa cioè per la quale io trovo questo o quell'oggetto e lo trovo prima o dopo, è trascendentale e perciò a me necessariamente ignota. Ma non è di questa che noi dobbiamo occuparci, bensì della regola del progresso dell'esperienza, nella quale mi sono dati gli oggetti, cioè i fenomeni. E nel risultato è indifferente se io dico: io posso nel progresso empirico spaziale arrivare a stelle, le quali sono cento volte più lontane che le più lontane da me vedute; oppure se io dico: vi sono forse di queste stelle nello spazio celeste, anche se un uomo non le ha mai percepite e non le percepirà mai; chè, posto anche fossero, come cose in sè, senza alcun rapporto con ogni possibile esperienza, esse non esistono per me e non sono per me oggetto, se non in quanto sono contenute nella serie del regresso empirico.

(*Critica d. r. pura*, p. 438-443).

## IV.

## La conoscenza concettuale.

All'unificazione matematica si sovrappone per opera dell'intelletto l'unificazione concettuale o logica, che raccoglie gli elementi sensibili spazialmente e temporalmente caratterizzati in unità concettuali (concetti individuali e concetti generali): ad essa dobbiamo se il complesso di detti elementi costituisce un tutto regolare, retto da uniformità immutabili (leggi) o come Kant si esprime, una « natura ». La successione o la coesistenza degli elementi può dar luogo ad associazioni subbiettive (giudizi percettivi): che sono una creazione dell'immaginazione produttiva, attività del senso, in quanto già influenzato ed orientato dall'intelletto: ma solo l'azione dell'intelletto ne fa un'esperienza obbiettivamente valida.

Che la stanza è calda, lo zucchero dolce, l'assenzio amaro sono giudizi validi solo subbiettivamente. Io non pretendo di dover sempre sentire così e che ogni altro senta così: essi esprimono solo un rapporto di due sensazioni con lo stesso soggetto, cioè con me ed anche solo nel mio attuale stato rappresentativo: perciò non devono valere dell'oggetto. Questi sono da me detti giudizi percettivi. Tutt'altra cosa sono i giudizi di esperienza. Ciò che l'esperienza m'insegna in certe circostanze essa deve insegnarmelo sempre e deve insegnarlo a tutti e la validità sua non si limita al soggetto od al suo stato momentaneo. Perciò io esprimo tutti questi giudizi come obbiettivamente validi. Come, p. e., quando io dico: l'aria è elastica, questo giudizio è dapprima solo un giudizio percettivo: io riferisco l'una all'altra due sensazioni nel mio senso. Se io voglio che esso costituisca un giudizio d'esperienza, esigo che questo collegamento sia sottoposto ad una condizione la quale lo rende universalmente valido. Voglio cioè che e io in ogni tempo ed anche ogni altro debba collegare le stesse percezioni, nelle stesse circostanze,

in modo necessario..... Per avere un esempio più perspicuo, si prenda il seguente: quando il sole illumina il sasso, questo si riscalda. Questo giudizio è un giudizio percettivo e non implica alcuna necessità per quanto io ed altri possiamo aver ciò spesse volte percepito: le percezioni si trovano così collegate solo abitualmente. Ma se io dico: il sole riscalda il sasso, si aggiunge alla percezione il concetto intellettivo della causa che collega necessariamente col concetto dello splendore del sole quello del calore: il giudizio sintetico diventa così necessariamente valido per tutti e perciò obbiettivo: da una semplice percezione diventa esperienza.

(*Prolegomeni*, p. 56-58 (§ 19, 20 nota)).

A fondamento [dell'esperienza] sta l'intuizione di cui io sono conscio, cioè la percezione, che appartiene del tutto al senso. Ma in secondo luogo vi interviene anche l'atto del giudizio; e questo spetta solo all'intelletto. Ma questo giudicare può essere duplice: secondochè io comparo semplicemente le percezioni e le collego nella coscienza del mio stato o le collego in una coscienza generica [logica]. Il primo giudizio è solo un giudizio percettivo ed ha pertanto solo valore soggettivo: è un puro collegamento delle percezioni nel mio stato di coscienza senza riferimento all'oggetto. Quindi non è sufficiente per l'esperienza, come si crede comunemente, comparare delle percezioni e collegarle col giudizio in una coscienza: di qui non sorge alcuna universalità e necessità del giudizio, per le quali soltanto esso può essere obbiettivamente valido e costituire un'esperienza.

Perchè dalla percezione si abbia l'esperienza deve precedere ancora un altro giudizio. L'intuizione data deve essere subsunta sotto un concetto che determina la forma del giudizio logico in rapporto all'intuizione, collega la semplice coscienza empirica dell'intuizione in una coscienza logica e così conferisce ai giudizi empirici un valore universale:

tale concetto è un concetto intellettivo, *a priori*, il quale non fa se non determinare in rispetto ad un'intuizione il modo in cui essa deve venir trasformata in giudizio.

..... Se noi scomponiamo tutti i nostri giudizi sintetici, in quanto valgono obbiettivamente, troviamo che essi non constano mai di pure intuizioni collegate, come si crede comunemente, per via di comparazione, in un giudizio: ma che essi non sarebbero possibili se ai concetti ricavati dall'intuizione non si fosse aggiunto un concetto intellettivo puro, sotto il quale i primi si subsumono e per virtù del quale soltanto vengono collegati in un giudizio obbiettivamente valido.

(*Proleg.*, p. 57-59, § 20).

Nella costituzione dell'esperienza alle forme *a priori* dell'intuizione si sovrappongono così le forme *a priori* dell'intelletto, ossia i concetti intellettivi puri: solo dalla cooperazione di queste due attività risulta il conoscere vero e proprio.

Se noi chiamiamo sensibilità la recettività del nostro spirito, la sua attitudine ad accogliere delle rappresentazioni, in quanto è in qualche modo affetto, intendiamo invece per intelletto la facoltà di produrre delle rappresentazioni, la spontaneità del conoscere. La nostra natura porta con sè che la nostra intuizione non possa essere che sensibile, cioè che essa contenga solo il modo con cui noi siamo affetti dagli oggetti. L'intelletto è per contro la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile. Nessuna di queste due facoltà è da anteporsi all'altra. Senza la sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato e senza l'intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto [sensibile] sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. Quindi è altrettanto necessario rendere sensibili i proprii concetti (cioè connetterli con il relativo oggetto dell'intuizione) quanto il rendersi intelligibili le proprie intuizioni

(cioè trasformarle in concetti). Ambo le facoltà non possono permutare le loro funzioni: l'intelletto non può nulla intuire e il senso non può nulla pensare. La conoscenza non risulta che dalla loro unione. Perciò non bisogna confondere le loro rispettive attribuzioni, ma separarle e distinguerle accuratamente.

(*Critica d. ragion pura*, p. 107).

Anche in riguardo alle forme *a priori* dell'intelletto Kant si preoccupa di determinare con cura quante e quali siano e di mettere in luce la rispettiva parte nella costituzione dell'esperienza. In questa determinazione egli segue invero una via singolare. Poichè la funzione essenziale dell'intelletto è il collegamento delle intuizioni in giudizi obbiettivamente validi, vi saranno tante forme di collegamento intellettivo quante sono le forme del giudizio logico. La determinazione di queste è tolta da Kant alla logica tradizionale; e così alle dodici forme del giudizio egli fa corrispondere dodici concetti intellettivi *a priori*, raccolti in quattro gruppi (quantità, qualità, relazione, modalità). Ecco la « tavola trascendentale dei concetti intellettivi »:

*Quantità.* — Unità (misura), molteplicità (grandezza), totalità (tutto).

*Qualità.* — Realtà, negazione, limitazione.

*Relazione.* — Sostanza, causa, comunione.

*Modalità.* — Possibilità, esistenza, necessità.

Nonostante l'importanza fondamentale data da Kant in tutte le sue opere a questa determinazione sistematica dei concetti puri (o categorie), essa è uno dei punti più discutibili della sua dottrina: e, per la preoccupazione di inquadrare in questo schema artificioso tutte le partizioni e classificazioni, ben si può dire che essa abbia esercitato una funesta influenza su tutto il sistema kantiano.

Assai più interessante è invece la ricerca che Kant denomina *deduzione* [giustificazione] trascendentale delle categorie. Le forme *a priori* del senso ci sono date inseparabilmente nell'intuizione sensibile: l'opera dell'intelletto è invece da noi come aggiunta alle nostre intuizioni sensibili. Ora che cosa ci dice che questa elaborazione ulteriore sia necessaria? Su quale fondamento noi erigiamo l'elaborazione intellettiva (che è operazione del nostro spirito) in elemento indispensabile dell'obbiettività dell'esperienza?

Noi abbiamo potuto con lieve fatica far comprendere, in riguardo ai concetti dello spazio e del tempo, come questi debbano necessariamente riferirsi, in quanto conoscenze *a priori*, agli oggetti e come essi rendano possibile una conoscenza sintetica degli stessi, indipendentemente da ogni esperienza. Siccome infatti un oggetto può apparirci, cioè essere oggetto dell'intuizione empirica, solo per mezzo di tali forme della sensibilità, così lo spazio e il tempo sono intuizioni pure, le quali contengono *a priori* la condizione della possibilità degli oggetti come fenomeni e la sintesi ha in essi validità oggettiva.

Le categorie dell'intelletto invece non ci rappresentano affatto le condizioni sotto cui gli oggetti sono dati nell'intuizione; quindi questi oggetti possono apparirci senza che essi debbano necessariamente riferirsi alle funzioni dell'intelletto: questo non contiene le condizioni *a priori* del loro apparire. Quindi si apre qui una difficoltà che non abbiamo trovato nel campo della sensibilità: e cioè come le condizioni soggettive del pensiero debbono avere validità oggettiva, cioè costituire delle condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti: perchè i fenomeni possono benissimo essere dati nell'intuizione senza intervento delle funzioni dell'intelletto. Io prendo, p. es., il concetto della causa, che costituisce una speciale forma di sintesi in quanto, posto A, è con ciò posto secondo una regola *a priori*, cioè necessariamente, qualche cosa di diverso, B. Non si capisce *a priori* perchè i fenomeni debbano contenere una connessione di questo genere (non si può addurre in prova delle esperienze, perchè la validità oggettiva d'un tale concetto deve essere esposta *a priori*): è quindi *a priori* dubbio se un tale concetto non sia affatto vuoto e non abbia nei fenomeni alcun corrispondente obbiettivo. Poichè è ben evidente che gli oggetti dell'intuizione sensibile debbono obbedire alle condizioni formali della sensibilità, perchè altrimenti non potrebbero essere oggetti per noi: ma che essi

debbano inoltre obbedire alle condizioni che l'intelletto esige per l'unità sintetica del pensiero, non è facile vederne la ragione. Perchè potrebbero i fenomeni essere così costituiti che l'intelletto non li trovasse accordabili con le condizioni della sua unità: potrebbe in essi regnare una confusione tale che nella serie loro nulla ci si offrisse disposto in modo da rivelare una regola della sintesi e da corrispondere al concetto di causa ed effetto: cosicchè questo concetto resterebbe del tutto vuoto, nullo e senza senso. E con tutto ciò i fenomeni non cesserebbero di essere oggetto alla nostra intuizione, perchè questa non ha in alcun modo bisogno delle funzioni del pensiero.

(*Critica d. ragion pura*, p. 142-144).

La lunga, sottile e spesso involuta trattazione, che Kant dedica nelle due edizioni della *Critica*, a questo problema, si riduce essenzialmente a questa soluzione: che l'obbiettività dell'esperienza esige la sua unificazione non soltanto nella coscienza empirica, mutevole ed incoerente, ma nella coscienza logica, che è unità costante, impersonale, sempre identica (unità dell'appercezione pura); ora i concetti puri dell'intelletto esprimono appunto le varie forme di sintesi che questa unificazione esige perchè il molteplice dell'intuizione sia ridotto sotto la sua unità.

Nessuna conoscenza può aver luogo in noi, nessun collegamento ed unità di conoscenze fra loro senza quell'unità della coscienza che antecede tutti i dati dell'intuizione e in rapporto alla quale soltanto è possibile ogni rappresentazione di oggetti. Questa coscienza pura, originaria, immutabile sarà da me chiamata appercezione trascendentale. Che essa meriti questo nome appare da ciò che anche l'unità obbiettiva più pura, quella dei concetti *a priori* dello spazio e del tempo è possibile solo per il riferimento delle rispettive intuizioni alla sua unità. L'unità numerica di questa appercezione sta quindi, *a priori*, a fondamento di tutti i concetti, come la molteplicità dello spazio e del tempo è a base delle intuizioni del senso.

È appunto quest'unità trascendentale dell'appercezione che da tutti i possibili fenomeni coesistenti in un'esperienza costituisce una connessione di tutte le loro rappresentazioni secondo leggi. Poichè quest'unità della coscienza sarebbe impossibile se lo spirito nella conoscenza del molteplice non potesse aver coscienza dell'unità della funzione per cui esso collega il molteplice sinteticamente in una conoscenza. La coscienza originaria e necessaria dell'identità di sè stesso è quindi anche la coscienza della non meno necessaria unità della sintesi di tutti i fenomeni secondo concetti, cioè secondo regole che non soltanto li rendono stabilmente riproducibili, ma con ciò determinano anche l'oggetto della loro intuizione, cioè il concetto di qualche cosa in cui essi si connettono in modo necessario; perchè lo spirito non potrebbe pensare *a priori* l'identità di sè stesso nella molteplicità delle sue rappresentazioni, se non avesse davanti agli occhi l'identità dell'attività sua che sottomette ogni sintesi dell'apprensione empirica ad un'unità trascendentale e sola ne rende possibile il collegamento secondo regole *a priori.*

(*Critica d. ragion pura*, 1ª ed., p. 713-714).

L'« io penso » deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; perchè altrimenti verrebbe in me rappresentato qualche cosa che non potrebbe essere pensato: il che vuol dire che la rappresentazione sarebbe impossibile o almeno come per me non esistente. Quella rappresentazione che può esser data antecedentemente ad ogni pensiero dicesi intuizione. Quindi tutto il molteplice dell'intuizione ha un necessario rapporto all'« io penso » in quel medesimo soggetto in cui si trova questo molteplice. Ma questa rappresentazione [dell'unità del molteplice] è un atto della spontaneità, cioè non può venir considerata come appartenente al senso. Io la chiamo appercezione pura per distinguerla dall'empirica od anche appercezione origi-

naria perchè essa è quella coscienza di sè che, in quanto genera la rappresentazione « io penso », la quale deve accompagnare tutte le altre ed è in ogni coscienza una ed identica, non può più venir derivata da altro. Io chiamo anche quest'unità l'unità trascendentale della coscienza, per indicare che ad essa risale la possibilità della conoscenza *a priori*. Perchè le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione, non sarebbero le mie rappresentazioni, se non appartenessero tutte insieme ad una coscienza di sè, cioè come mie rappresentazioni (anche se io non ho coscienza di esse come tali) devono necessariamente subordinarsi alla condizione, sotto cui soltanto possono coesistere in una coscienza generale dell'io, senza di che non mi apparterrebbero nella loro totalità.

(*Critica d. r. pura*, 2ª ed., p. 151).

Il dato molteplice d'un'intuizione sensibile si subordina necessariamente all'unità sintetica originaria dell'apperce-zione, perchè solo per questa è possibile l'unità dell'intuizione. Ma quell'attività dell'intelletto per cui il molteplice di rappresentazioni date (siano intuizioni o concetti) viene subordinato genericamente ad un'appercezione è la funzione logica dei giudizi. Quindi ogni molteplice, in quanto è dato in un'intuizione empirica unificata, è determinato in riguardo ad una delle funzioni logiche del giudicare, per cui esso è ricondotto all'unità logica della coscienza. Ora le categorie non sono altro che queste funzioni del giudicare, in quanto il molteplice d'una data intuizione è determinato in rapporto ad esse. Perciò il molteplice che è in un'intuizione data deve necessariamente subordinarsi alle categorie.

(*Critica d. r. pura*, 2ª ed., p. 158-159).

Dopo di avere analizzato l'esperienza e messo in luce i principii *a priori* che presiedono alla sua organizzazione, Kant traccia, almeno nelle linee generali, la costituzione del mondo dell'esperienza. L'azione dell'intelletto sulla molteplicità dei dati sensibili,

già dotati per virtù del senso delle forme dello spazio e del tempo, è graduale. Il loro collegamento in un complesso di successioni e di coesistenze, che è poi il mondo degli oggetti quale appare ai nostri sensi, è opera dell'*immaginazione creatrice*, « funzione cieca dell'animo, ma indispensabile », che è « un effetto dell'intelletto sulla sensibilità »; e che nei suoi *schemi trascendentali* costituisce una prima applicazione imperfetta delle forme intellettive alla molteplicità sensibile: onde è poi resa possibile l'applicazione delle forme stesse nel loro valore logico e così la costituzione dell'esperienza nel vero e proprio senso. Gli schemi trascendentali dell'immaginazione creatrice non sono ancora che collegamenti subbiettivi e dànno origine ai giudizi percettivi (*Proleg.*, § 18); le categorie operano la subordinazione di questo collegamento all'unità dell'appercezione trascendentale, cioè della coscienza logica superindividuale e dànno perciò origine a giudizi obbiettivamente validi, ai giudizi di esperienza.

Le categorie fissano in altrettanti concetti — concetti puri da ogni elemento empirico — le forme di collegamento logico dell'esperienza. Se si considera queste forme nella loro funzione concreta, esse hanno la loro espressione nei *principii dell'intelletto puro*, che non sono se non « le regole dell'uso obbiettivo delle categorie ». I più importanti di questi principii sono quelli che si riferiscono alle tre categorie della relazione — sostanza, causa, azione reciproca — e che Kant chiama *analogie dell'esperienza* (v. la dichiarazione del termine in *Cr. d. r. pura*, p. 217). Ecco p. es. come Kant giustifica il principio di sostanza, ossia mostra che, perchè si possa avere un ordine dei fenomeni coesistenti e successivi obbiettivamente valido, è necessario presupporre che essi siano il fluire di determinazioni d'un substrato permanente.

Tutti i fenomeni sono nel tempo. Questo può determinare il rapporto nella loro esistenza in duplice modo o in quanto sono successivi o in quanto sono simultanei. Nel primo caso il tempo è considerato come serie temporale, nel secondo come contenuto temporale. La nostra apprensione del molteplice fenomenico è sempre successiva e quindi sempre in mutamento. Noi non possiamo perciò solo per mezzo di essa determinare se questo molteplice, come oggetto dell'esperienza, sia simultaneamente o successivamente: quando in essa non vi sia qualche cosa di fondamentale che

sempre è, cioè qualche cosa di permanente e di costante, in riguardo al quale ogni mutare ed ogni coesistere non siano se non altrettanti modi (modi temporali) di esistere del permanente. Quindi solo nel permanente sono possibili rapporti temporali (poichè i soli rapporti temporali sono la coesistenza e la successione), cioè il permanente è il substrato della stessa rappresentazione empirica del tempo ed ogni determinazione temporale è possibile solo in esso. La permanenza esprime in genere il tempo come il correlativo costante di ogni esistenza dei fenomeni, di ogni mutamento e di ogni concomitanza. Perchè il mutamento non riflette il tempo stesso, ma solo i fenomeni nel tempo (come del resto la simultaneità non è un modo del tempo, in cui le parti non sono mai simultanee, ma sempre successive). Se si volesse attribuire al tempo stesso una successione bisognerebbe pensare un altro tempo in cui tale successione abbia luogo. Solo per il permanente l'esistenza riceve nelle diverse parti successive della serie una grandezza che si dice durata. Perchè nella successione pura e semplice l'esistenza sempre dispare e ricomincia e non ha mai la minima grandezza. Senza questo permanente non vi è quindi rapporto temporale. Ora il tempo non può venir percepito in sè; quindi questo permanente nei fenomeni è il substrato di ogni determinazione temporale, quindi anche la condizione della possibilità di ogni unità sintetica delle percezioni, cioè dell'esperienza: e in questo permanente ogni esistenza ed ogni mutamento nel tempo può solo essere considerato come un modo dell'esistenza di ciò che permane stabilmente. Così in tutti i fenomeni il permanente è l'oggetto stesso, la sostanza (in senso fenomenico); e tutto ciò che muta o può mutare appartiene solo al modo d'esistere della sostanza o delle sostanze, cioè è una loro determinazione.

(*Critica d. r. pura*, 1ª ed., p. 219-221).

Il principio di causa stabilisce che « ogni mutamento avviene secondo la legge del collegamento di causa e di effetto ». Kant lo giustifica analogamente mostrando che senza di esso non sarebbe possibile un'esperienza obbiettiva. È quindi assurdo credere che possa essere una generalizzazione derivata dall'esperienza, perchè l'esperienza più elementare già lo presuppone.

Io percepisco che i fenomeni si succedono, cioè che in un dato tempo vi è un dato stato delle cose mentre lo stato contrario era nel tempo precedente. Io collego quindi propriamente due percezioni nel tempo. Ora il collegamento non è opera del puro senso e dell'intuizione, ma è qui il prodotto d'una potenza sintetica dell'immaginazione, la quale determina il senso interno in riguardo al rapporto di tempo. Ma questa può collegare i detti due stati in duplice modo e cioè in modo che preceda l'uno o l'altro nel tempo perchè non si può percepire il tempo in sè stesso e determinare in rispetto ad esso quasi empiricamente nell'oggetto che cosa precede e che cosa segue. Io ho quindi solo coscienza di questo che la mia immaginazione pone l'uno prima e l'altro dopo, non che nell'oggetto l'uno anteceda all'altro: ossia in altre parole la semplice percezione lascia indeterminato il rapporto oggettivo dei fenomeni che si susseguono. Ora perchè questo venga appreso in modo determinato, bisogna che il rapporto fra i due stati venga pensato in modo da essere con ciò necessariamente determinato quale di essi antecede e quale segue e da rendere impossibile la posizione inversa. Ma il concetto implicante la necessità d'una unione sintetica può solo essere un concetto intellettivo puro, non dato nella percezione: e questo è qui il concetto della causa e dell'effetto, dei quali il primo determina il secondo, nel tempo, come conseguente e non è solo qualche cosa che potrebbe antecedere nella semplice immaginazione od anche non essere percepito affatto. Solo in quanto perciò noi assoggettiamo la successione dei fenomeni, cioè dei mutamenti, alla legge della causalità, è possibile l'esperienza,

cioè la conoscenza empirica degli stessi: quindi essi medesimi, in quanto oggetti dell'esperienza, sono possibili solo per effetto di detta legge.

(*Critica d. r. pura*, 2ª ed., p. 225-6).

Questo sembra contraddica alle osservazioni che in ogni tempo si sono fatte sopra il corso della nostra attività intellettiva, secondo il quale noi solo dalla percezione e dalla comparazione della corrispondenza degli stati successivi di molti eventi con gli stati antecedenti saremmo condotti a scoprire una regola, secondo la quale certi eventi seguono immancabilmente a certi fenomeni e solo in seguito a questo saremmo eccitati a formarci il concetto di causa. Se ciò fosse, questo concetto sarebbe puramente empirico e la regola che esso ci impone — e cioè che tutto quanto avviene deve avere una causa — sarebbe così contingente come l'esperienza stessa; la sua universalità e necessità sarebbero allora solo fittizie e non avrebbero alcuna vera validità universale perchè sarebbero fondate non *a priori*, ma soltanto su d'un'induzione. Ma la cosa sta qui come nel caso di altre rappresentazioni pure *a priori* (p. es. lo spazio e il tempo), che noi possiamo ricavare come concetti chiari dall'esperienza solo perchè noi stessi ve li avevamo posti; l'esperienza era stata da noi costituita solo per mezzo di essi. Certo è possibile rappresentarci con logica chiarezza la regola determinante la serie degli eventi come concetto della causa solo quando ne abbiamo già fatto uso nell'esperienza; ma questo concetto era già intervenuto prima, come condizione dell'unità sintetica dei fenomeni nel tempo, a fondare l'esperienza stessa e quindi l'antecede *a priori*.

(*Critica d. r. pura*, p. 231-2).

Allo stesso modo infine Kant giustifica il terzo principio, la terza « analogia » e cioè che « tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite simultaneamente nello spazio, sono in continua azione reciproca ».

Le cose sono simultaneamente in quanto esistono in un medesimo tempo. Ma da che cosa si conosce che esse sono in un solo e medesimo tempo? Da ciò che l'ordine nella sintesi dell'apprensione di questo molteplice è indifferente, cioè può andare da *A* per *B*, *C*, *D* ad *E* od inversamente da *E* ad *A*. Perchè se fossero successivamente nel tempo (nell'ordine che comincia con *A* e finisce in *E*), sarebbe impossibile cominciare l'apprensione con la percezione di *E* e procedere a ritroso fino ad *A*; in quanto *A* apparterrebbe al passato e non potrebbe più essere oggetto dell'apprensione.

Supponete ora che in una molteplicità di sostanze fenomeniche ciascuna di loro fosse pienamente isolata, cioè nessuna agisse sull'altra e ne ricevesse una reciproca azione: io dico che la simultaneità delle stesse non potrebbe essere oggetto d'una percezione possibile e che l'esistenza dell'una per nessuna via della sintesi empirica potrebbe condurre all'esistenza dell'altra. Poichè se voi pensate che esse fossero separate da uno spazio assolutamente vuoto, la percezione, che procede dall'una all'altra nel tempo, potrebbe bensì per via di successive percezioni determinarne l'esistenza, ma non distinguere se il fenomeno segua obbiettivamente all'altro o sia con esso simultaneo.

Deve quindi oltre alla semplice esistenza esservi qualche cosa per cui *A* determina a *B* il suo posto nel tempo e così inversamente *B* ad *A*, perchè soltanto sotto questa condizione le dette sostanze possono venir rappresentate empiricamente come esistenti simultaneamente. Ora ciò che determina all'altro il suo posto nel tempo è solo ciò che ne è la causa od è la causa delle sue determinazioni. Quindi ogni sostanza deve (poichè può essere effetto solo nelle sue determinazioni) contenere in sè la causalità di certe determinazioni nelle altre e ad un tempo gli effetti della causalità delle altre, cioè devono stare in comunione dinamica (immediata o mediata) se la loro simultaneità deve essere

conosciuta in una possibile esperienza. È quindi una necessità per tutte le sostanze fenomeniche, in quanto sono simultanee, di essere in continua comunione d'azione reciproca fra loro.

(*Critica d. r. pura*, p. 244-5).

Il sistema dei principii dell'intelletto puro, con tutte le loro conseguenze, costituisce un sistema di leggi, che, analogamente al sistema delle leggi matematiche, domina *a priori* ogni esperienza possibile e può venir raccolto in una specie di scienza, costruibile interamente *a priori*, che Kant chiama *fisica pura*.

Questo insieme di leggi *a priori* è poi il fondamento e il punto di partenza della costruzione matematica della realtà. Gli scienziati non hanno in generale chiara coscienza di questa struttura *a priori* della scienza: i relativi principii vengono da essi per lo più introdotti e dissimulati sotto il nome di definizioni, postulati, ecc.

La teoria dei corpi non può diventare una scienza della natura che per l'applicazione della matematica: ma perchè questa sia possibile bisogna premettere i principii della costruzione dei concetti, riferentisi alla possibilità della materia in generale: quindi deve essere posta a fondamento un'analisi completa del concetto generico della materia. Ora questo è compito della filosofia pura, la quale non si giova per questo di speciali esperienze, ma solo di ciò che trova nel concetto astratto (benchè empirico in sè) dalla materia, messo in rapporto con le intuizioni pure nello spazio e nel tempo (secondo leggi che già ineriscono essenzialmente al concetto di natura); si ha così una vera metafisica della natura corporea.

Tutti i filosofi della natura, che hanno voluto procedere matematicamente nell'opera loro, si sono sempre quindi necessariamente (sebbene inconsciamente) serviti di principii metafisici, malgrado tutte le loro solenni proteste contro l'intrusione della metafisica nella loro scienza. Senza dubbio essi intendevano per metafisica l'illusione di immaginare a

piacere delle possibilità e di giocare con dei concetti che non hanno forse nemmeno corrispondenza nell'intuizione e non offrono altra garanzia della loro oggettiva realtà che il non essere in contraddizione con sè stessi. Ma ogni vera metafisica è tolta dall'essenza stessa della facoltà di pensare e non si deve credere che sia un sogno solo perchè non è attinta dall'esperienza; poichè essa contiene i puri atti del pensiero e così quei concetti e principii *a priori* che soli subordinano il molteplice delle rappresentazioni empiriche a quella connessione regolare, per la quale esso diventa conoscenza empirica, esperienza. Onde anche i fisici matematici non possono far senza dei principii metafisici e fra questi particolarmente di quelli che rendono *a priori* possibile l'applicazione, all'esperienza esterna, del concetto del loro proprio oggetto, cioè della materia: come i concetti del movimento, dello spazio pieno, dell'inerzia e simili. Anch'essi non hanno a buon diritto creduto conforme alla certezza apodittica propria, secondo essi, delle leggi naturali l'introdurre in questo punto dei semplici principii empirici; di qui la trasformazione dei principii metafisici in postulati, ciò che ha loro permesso di lasciar da parte la ricerca delle loro sorgenti *a priori*.

(*Primi principii metafisici della scienza della natura*, p. 195-6).

Posto il principio che il mondo dell'esperienza e della scienza è possibile solo per l'attività organizzatrice dell'intelletto e che i concetti puri di questo, sotto i quali deve necessariamente cadere ogni nostra affermazione ed ogni nostro giudizio, hanno valore esclusivamente in quanto funzioni organizzatrici dell'esperienza, ne deriva naturalmente la prima e, in rapporto al valore della metafisica, decisiva conseguenza che essi non hanno alcun senso quando vengono riferiti ad una realtà che non sia quella dell'esperienza.

Per la conoscenza si esigono due elementi: in primo luogo il concetto per cui l'oggetto è logicamente pensato (la categoria); in secondo luogo l'intuizione per cui esso è dato.

Se al concetto non potesse venir data un'intuizione corrispondente, questo concetto sarebbe un pensiero quanto alla forma, ma senza oggetto e non ci darebbe conoscenza alcuna d'una cosa qualunque: perchè non vi sarebbe, nè vi potrebbe essere, almeno nel conoscere mio, cosa a cui il mio pensiero potesse venir applicato. Ora ogni intuizione a noi possibile è intuizione del senso; quindi il pensiero logico d'un oggetto per mezzo di un concetto intellettivo puro può diventare in noi conoscenza solo in quanto è riferito ad oggetti dei sensi..... I concetti intellettivi puri, anche quando sono applicati ad intuizioni *a priori* (come nella matematica) costituiscono un conoscere solo in quanto queste intuizioni, e quindi anche per mezzo di esse i concetti intellettivi, possono venir applicate ad intuizioni empiriche. Perciò le categorie non ci dànno, per mezzo dell'intuizione, alcuna conoscenza reale se non in quanto sono applicate all'intuizione empirica, cioè servono alla possibilità della conoscenza empirica. Ora questa è ciò che si dice esperienza. Quindi le categorie non servono alla conoscenza delle cose, se non in quanto queste sono considerate come oggetto d'una possibile esperienza.

Questo principio è della più alta importanza: perchè determina i limiti dell'uso dei concetti puri dell'intelletto in riguardo agli oggetti, come l'estetica trascendentale ha determinato i limiti dell'uso della forma pura della nostra intuizione sensibile. Tempo e spazio, come condizioni sotto cui possono esserci dati oggetti, valgono solo per gli oggetti dei sensi, quindi solo per l'esperienza. Al di là di questi limiti non rappresentano nulla: perchè essi sono solo nei sensi e non hanno fuori di essi alcuna realtà. I concetti intellettivi puri sono liberi da questa limitazione e si estendono agli oggetti d'una intuizione qualunque, sia essa simile o no alla nostra, purchè essa sia sensibile e non intellettiva. Ben è vero però che questa estensione dei concetti al di là della nostra intuizione sensibile non ci serve a nulla.

Perchè allora sono vuoti concetti di oggetti dei quali non possiamo nemmeno giudicare, per mezzo dei concetti, se essi siano possibili o no; pure forme di pensiero senza realtà oggettiva, perchè noi non abbiamo alcuna intuizione a cui l'unità sintetica dell'appercezione, che è di quelle il solo contenuto, possa venir applicata e da cui possano ricevere un valore oggettivo. Soltanto la nostra intuizione sensibile ed empirica può dar loro senso e valore.

(*Critica d. ragion pura*, p. 161-163).

Noi abbiamo veduto che tutto ciò che l'intelletto attinge da sè stesso senza ricorrere all'esperienza, esso lo ha non per altro fine che per l'uso dell'esperienza. I principii dell'intelletto puro non contengono, si può dire, altro che il puro schema per un'esperienza possibile: chè questa ha la sua virtù solo dall'unità sintetica che l'intelletto originariamente e spontaneamente conferisce alla sintesi dell'immaginazione in rapporto all'appercezione ed a cui i fenomeni, come dati per una possibile conoscenza, debbono *a priori* riferirsi e subordinarsi.....

..... Che perciò l'intelletto non possa mai di tutti i suoi principii *a priori*, anzi di tutti i suoi concetti fare altro uso che un uso empirico e non mai un uso trascendentale è un principio, che quando venga fermamente riconosciuto rinvia ad importanti conseguenze. L'uso trascendentale d'un concetto in un qualsivoglia principio è questo: che esso vien riferito a cose in generale come cose in sè; l'uso empirico è quello per cui è riferito solamente a fenomeni, cioè ad oggetti d'una possibile esperienza. Che solo quest'ultimo possa in ogni caso aver luogo, appare dalle considerazioni seguenti. Per ogni concetto si esige in primo luogo la forma logica d'un concetto logico puro, in secondo luogo che venga data la possibilità di dargli un oggetto a cui si riferisca. Senza quest'ultimo esso non ha senso ed è del tutto vacuo di contenuto, per quanto esso possa sempre ancora

contenere la funzione logica, per cui da possibili dati si costituisce un concetto. Ora l'oggetto non può esser dato altrimenti ad un concetto che per l'intuizione: ed anche l'intuizione pura, che è possibile *a priori* anteriormente all'oggetto, può ricevere il suo oggetto — e perciò la validità obbiettiva — solo per mezzo dell'intuizione empirica, di cui essa è la semplice forma. Pertanto tutti i concetti e con essi tutti i principii, per quanto possibili *a priori*, si riferiscono pur sempre ad intuizioni empiriche, cioè a dati d'un'esperienza possibile. Senza di ciò essi non hanno valore obbiettivo, ma sono un puro giuoco dell'immaginazione o dell'intelletto con le rispettive rappresentazioni. Si prenda solo per esempio i concetti della matematica e dapprima invero nelle loro intuizioni pure: lo spazio ha tre dimensioni, fra due punti può intercedere solo una linea retta, ecc. Sebbene tutti questi principii e la rappresentazione dell'oggetto, di cui la matematica si occupa, siano prodotti nello spirito del tutto *a priori*, tuttavia essi non significherebbero nulla, se non potessimo sempre concretarne il senso nei fenomeni (negli oggetti empirici)..... E che tale sia anche il caso di tutte le categorie e dei principii che ne derivano, appare anche da ciò, che noi non possiamo definire nessuna di esse in modo reale, cioè rendere comprensibile la possibilità del suo oggetto, senza discendere tosto alle condizioni della sensibilità e così alla forma dei fenomeni; ai quali fenomeni esse debbono venire, per conseguenza, limitate come al loro solo oggetto; perchè quando si toglie questa condizione, cade ogni loro senso, cioè ogni rapporto oggettivo e non si può per alcun esempio rendersi concepibile qual cosa si possa propriamente intendere sotto un tale concetto.

(*Critica d. ragion pura*, p. 271-274).

Poichè tutta la nostra attività conoscitiva consiste nell'unificare ed organizzare per mezzo dei concetti e dei principii dell'intelletto e poichè questi perdono ogni significato quando vengono separati

dal materiale delle intuizioni sensibili, che essi sono appunto chiamati ad organizzare, è forza, in secondo luogo, concludere che il nostro conoscere vero e proprio è rigorosamente limitato al campo dell'esperienza. Esso è un conoscere condizionato dall'intuizione sensibile e perciò relativo a noi, fenomenico; e come tale presuppone necessariamente un essere in sè delle cose, una realtà noumenica: ma questa, non avendo noi un'intuizione delle cose in sè stesse, indipendente dal senso (intuizione che non possiamo nemmeno immaginare), è del tutto fuori del campo dell'applicazione delle categorie, quindi è un puro concetto negativo, un inconoscibile.

Le cose che appariscono, in quanto vengono pensate come oggetto costituito dall'unità delle categorie, si dicono fenomeni. Ma se io assumo delle cose che sono soltanto oggetti dell'intelletto e che potrebbero venir date, come tali, ad un'intuizione non sensibile (quindi *coram intuitu intellectuali*), queste cose dovrebbero chiamarsi noumeni (*intelligibilia*).

Ora parrebbe che la stessa limitazione del concetto di fenomeno, introdotta nell'Estetica trascendentale, introduca da sè la realtà oggettiva dei noumeni ed autorizzi la distinzione degli oggetti in fenomeni e noumeni e così del mondo in un mondo sensibile e in un mondo intelligibile: distinzione fondata non sul diverso grado logico di chiarezza del conoscere, ma sul diverso modo onde sono dati al nostro conoscere, che crea anche una diversità specifica. Poichè, se i sensi ci rappresentano solo le parvenze delle cose, queste cose devono pure essere anche in sè e, come tali, oggetto d'un'intuizione non sensibile, vale a dire dell'intelletto; cioè deve essere possibile una conoscenza, da cui la sensibilità è esclusa, che sola ha un'assoluta realtà e che ci rappresenta gli oggetti come sono, mentre l'uso empirico dell'intelletto ce li fa conoscere come ci appaiono. Così oltre all'uso empirico delle categorie (che è limitato dalle condizioni del senso), vi dovrebbe pure essere un uso puro e oggettivamente valido e noi non potremmo affermare ciò che

finora abbiamo detto, che i nostri concetti puri dell'intelletto non siano mai altro che principii dell'unificazione dei fenomeni, che anche *a priori* non vadano al di là della possibilità formale dell'esperienza: perchè qui si aprirebbe dinanzi a noi un altro campo, un mondo pensato (forse anche intuito) dallo spirito, che potrebbe ugualmente occupare, ed in modo assai più nobile, il nostro intelletto puro.

Tutte le nostre rappresentazioni vengono in realtà dall'intelletto riferite ad un oggetto e, poichè i fenomeni non sono che rappresentazioni, l'intelletto li riferisce ad un alcunchè, come oggetto dell'intuizione sensibile; ma questo alcunchè è in tal senso soltanto l'oggetto trascendentale. Questo vuol dire che tale alcunchè è un'$x$, di cui non sappiamo, nè (data l'attuale conformazione del nostro intelletto) possiamo saper nulla, ma che serve solo come correlato dell'unità dell'appercezione a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, per mezzo della quale l'intelletto lo unifica nel concetto d'un oggetto. Questo oggetto trascendentale non si può scindere dai dati sensibili, perchè allora non resta nulla con cui pensarlo. Non è quindi in se stesso un oggetto di conoscenza, ma solo la rappresentazione dei fenomeni sotto il concetto generico d'un oggetto, concetto che esige poi d'essere determinato dal molteplice fenomenico.

Quanto alla causa poi per la quale noi, non paghi del substrato sensibile, aggiungiamo ai fenomeni i noumeni, che solo l'intelletto puro può pensare, essa sta in questo. La sensibilità e il suo campo, che è quello dei fenomeni, vengono limitati dall'intelletto in questo senso, che essi non ci dànno cose in sè, ma solo cose in quel modo che possono apparirci, data la nostra costituzione soggettiva. Questo è stato il risultato dell'Estetica trascendentale. Ora dal concetto stesso di fenomeno in genere deriva che debba ad esso corrispondere qualche cosa che non è in sè fenomeno, perchè il fenomeno non è niente in sè, fuori del nostro modo di rappresentazione; quindi se non vogliamo avvolgerci in

un circolo senza fine, la parola fenomeno denota già un riferimento a qualche cosa, la cui immediata rappresentazione è invero sensibile, ma che in se stesso, cioè indipendentemente dalla costituzione della nostra sensibilità (onde procede la forma della nostra intuizione) deve essere qualche cosa, cioè un oggetto indipendente dalla nostra sensibilità. Donde sorge il concetto di un noumeno, ma non in senso positivo; che designa non una determinata conoscenza di qualche cosa, ma solo il pensiero d'un qualche cosa in genere, nel quale io astraggo da ogni forma dell'intuizione sensibile.

(*Critica d. ragion pura*, 1ª ed., p. 280-283).

Se noi intendiamo per noumeno una cosa in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile, in quanto cioè noi facciamo astrazione dal modo nostro d'intuire gli oggetti, questo è un noumeno in senso negativo. Se invece per esso intendiamo un oggetto d'un'intuizione non sensibile, allora assumiamo uno speciale modo d'intuizione, cioè l'intuizione intellettiva, che non è la nostra e di cui non possiamo nemmeno vedere la possibilità: questo sarebbe il noumeno in senso positivo.

La teoria della sensibilità è anche la teoria del noumeno in senso negativo, cioè delle cose che l'intelletto deve pensare senza questo rapporto al nostro modo d'intuizione, quindi non come fenomeni, ma come cose in sè; ma di cui, in questa separazione, nello stesso tempo comprende che esso non può fare alcun uso delle categorie per considerarle sotto questo aspetto; perchè le categorie hanno valore solo in rapporto all'unità delle intuizioni nello spazio e nel tempo e possono determinare appunto questa unità, esprimendola in concetti generali di unificazione *a priori*, per via del carattere soggettivo dello spazio e del tempo. Dove non si ha questa unità nel tempo, come nel noumeno, lâ cessano intieramente l'uso e il valore delle categorie: anzi non si può nemmeno vedere la possibilità di cose che debbano

corrispondere alle categorie..... La possibilità d'una cosa non è provata dal fatto che il suo concetto non è contraddittorio, ma solo in quanto si può giustificare questo con un'intuizione corrispondente. Quindi, volendo applicare le categorie ad oggetti che non devono considerarsi come fenomeni, dovremmo porre a base un'altra intuizione che non la sensibile: allora l'oggetto sarebbe un noumeno in senso positivo. Ma poichè una tale intuizione — cioè un'intuizione intellettiva — è assolutamente fuori d'ogni nostro potere conoscitivo, anche l'uso delle categorie non può in alcun modo estendersi al di là dei limiti dell'esperienza. Possono pertanto agli esseri sensibili corrispondere esseri intelligibili, possono anche esservi esseri intelligibili senza alcun rapporto con la nostra facoltà d'intuizione: ma i nostri concetti intellettivi, come pure forme del pensiero unificanti la nostra intuizione sensibile, non si estendono affatto ad essi: quindi ciò che da noi è detto noumeno deve essere inteso come tale solo in senso negativo... Questo concetto è necessario affinchè noi non estendiamo la intuizione sensibile fin sopra alle cose in sè, serve quindi a limitare la validità obbiettiva della conoscenza sensibile. Ma degli esseri noumenici noi non possiamo vedere nemmeno la possibilità e il campo che si apre al di là della sfera dei fenomeni è per noi vuoto..... Il concetto di un noumeno è quindi puramente un concetto limite per contenere le pretese della sensibilità e così di uso semplicemente negativo. Esso non è arbitrariamente inventato, ma si connette con la limitazione della sensibilitá, senza tuttavia poter stabilire alcunchè di positivo al di là del campo sensibile.

(*Critica d. ragion pura,* p. 284-287).

Se noi per oggetti intelligibili intendiamo quelle cose che vengono pensate per mezzo delle pure categorie senza alcun schema della sensibilità, esse sono alcunchè d'impossibile. Perchè la condizione dell'uso di tutti i nostri concetti

intellettivi è il modo della nostra intuizione sensibile, per cui gli oggetti ci sono dati: e se noi facciamo da esso astrazione, i concetti non hanno più alcun rapporto con qualsivoglia oggetto. Anzi se si assumesse un altro modo d'intuizione che non sia il nostro sensibile, le nostre funzioni del pensiero non avrebbero per esso alcun valore. Se noi intendiamo invece solo gli oggetti d'un'intuizione non sensibile, per i quali certo le nostre categorie non valgono e di cui non abbiamo quindi alcuna conoscenza (nè intuizione, nè concetto), i noumeni debbono senza dubbio in questo senso puramente negativo venire ammessi: perchè essi allora non dicono altro se non che il nostro modo d'intuizione non si estende a tutte le cose, ma solo agli oggetti dei nostri sensi, che quindi il suo valore oggettivo è limitato e che rimane posto per un altro modo d'intuizione e per le cose che ne sono gli oggetti. Ma allora il concetto d'un noumeno è solo problematico, cioè è la rappresentazione d'una cosa di cui non possiamo dire nè che sia possibile, nè che sia impossibile, in quanto noi non conosciamo nessun modo d'intuizione se non il nostro sensibile e nessun modo di sapere concettuale se non il pensiero secondo le categorie e nè l'uno nè l'altro è adeguato ad un oggetto sopra-sensibile. Noi non possiamo perciò estendere positivamente il campo degli oggetti del nostro pensiero al di là delle condizioni della nostra sensibilità e all'infuori dei fenomeni assumere ancora oggetti del pensiero puro, cioè noumeni, perchè essi non hanno alcun significato positivo determinabile. Poichè bisogna delle categorie riconoscere che esse sole non bastano alla conoscenza delle cose in sè stesse e che senza i dati della sensibilità sarebbero pure forme soggettive dell'unità intellettiva, ma senza oggetto. Il pensiero non è in sè un prodotto dei sensi e, come tale, non è da essi limitato, ma non perciò è possibile un uso puro e indipendente, senza il concorso della sensibilità, perchè allora è senza oggetto. Nè si può considerare come tale il noumeno:

perchè questo non è che il concetto problematico d'un oggetto per una tutt'altra intuizione e con tutt'altro intelletto che il nostro, concetto che è esso stesso un problema. Il concetto del noumeno non è quindi il concetto d'un oggetto, ma il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità, se non vi possono essere oggetti del tutto indipendenti dalla nostra intuizione sensibile: la quale questione non può avere che una risposta del tutto indeterminata, e cioè: che, poichè l'intuizione sensibile non si estende a tutte le cose senza eccezione, vi è posto per altri oggetti, i quali non possono essere assolutamente negati, ma in mancanza d'un determinato concetto (poichè nessuna categoria vi è applicabile), non possono nemmeno essere affermati come oggetti per il nostro intelletto.

(*Critica d. ragion pura*, p. 309-310).

Già dai più antichi tempi della filosofia gli analizzatori della ragione pura hanno, al di là degli esseri sensibili o fenomeni, che costituiscono il mondo sensibile, escogitato particolari esseri intelligibili o noumeni, i quali dovrebbero costituire un mondo intelligibile; e poichè essi (ciò che è perdonabile ad un'età non ancora raffinata) confondevano fenomeno ed apparenza, solo gli esseri intelligibili avevano per essi realtà.

Ora è certo che, se noi consideriamo, come è giusto, gli oggetti dei sensi come puri fenomeni, confessiamo con questo nello stesso tempo che deve star loro a fondamento una cosa in sè, sebbene noi non ne conosciamo la vera natura, ma solo la parvenza, cioè il modo con cui i nostri sensi vengono affetti da questo *quid* ignoto. L'intelletto quindi pel fatto stesso che pone dei fenomeni pone anche l'esistenza di cose in sè e in tal senso possiamo dire che la rappresentazione di questi esseri, che stanno a fondamento dei fenomeni, cioè di puri esseri intelligibili, non solo è lecita, ma anche inevitabile.

Nè la nostra deduzione critica esclude tali esseri: che anzi essa limita i principii dell'intelletto nel senso che essi non si devono estendere a tutte le cose (ciò che trasformerebbe tutto in semplice apparenza), ma devono valere solo degli oggetti d'una possibile esperienza. Perciò vengono ammessi degli esseri intelligibili, solo con questa rigorosa norma senza eccezione: che noi non sappiamo e non possiamo saper nulla di determinato intorno a questi esseri intelligibili puri, perchè i nostri concetti intellettivi puri, come le nostre intuizioni pure, si riferiscono unicamente ad oggetti d'una possibile esperienza, ossia agli esseri sensibili, ed appena si fa astrazione da questi, non rimane più a quei concetti il minimo valore.

(*Prolegomeni*, § 32, p. 75-76).

## V.

## La ragione e l'illusione metafisica.

L'esame dell'attività sintetica della ragione pura nei gradi successivi della conoscenza sensibile e dell'intellettiva e le conseguenze che ne derivano rispetto all'applicazione delle forme dell'intuizione e dei concetti intellettivi già implicano una condanna della pretesa di voler conoscere la realtà in sè delle cose. Ciò vuol dire il ripudio d'ogni metafisica speculativa: col qual nome Kant allude particolarmente alla filosofia wolfiana, che, come una nuova scolastica, dominava allora in tutte le scuole. Noi dobbiamo quindi ora ricercare come la stessa attività sintetica possa condurre, per una specie d'illusione naturale, all'uso trascendente dei suoi concetti e dei suoi principii, dissolvere questa illusione della ragione ed aprire così la via ad una considerazione limpida e sicura dei problemi ultimi. Questo è l'ufficio della dialettica trascendentale.

I nostri concetti intellettivi puri ci attirano essi stessi per una specie d'insidia verso il loro uso trascendente: così io chiamo quello che va al di là di ogni esperienza possibile. Ciò avviene in primo luogo perchè i nostri concetti di sostanza, forza, azione, realtà, ecc., sono affatto indipendenti dall'esperienza, non implicando alcun elemento fenomenico sensibile, e così sembrano in realtà riferirsi alle cose in sè (*Noumena*); in secondo luogo (ciò che conferma tale supposizione) perchè contengono in sè una necessità di determinazione, alla quale l'esperienza è sempre impari. Il concetto di causa contiene una regola secondo la quale da uno stato segue necessariamente un altro: l'esperienza ci mostra solo che spesso o, al più, generalmente ad uno stato delle cose segue un altro: quindi non può darci nè rigorosa universalità nè necessità.

Sembrano perciò i concetti intellettivi avere un senso ed un contenuto che il puro uso empirico non può esaurire: e

così l'intelletto si costruisce insensibilmente accanto alla casa dell'esperienza un palazzo ben più vasto, che esso riempie con puri esseri di ragione, senza avvedersi di essere così andato al di là dei confini dell'uso legittimo dei suoi concetti.

(*Prolegomeni*, § 33, p. 76-77).

L'uso empirico a cui la ragione limita l'intelletto puro, non ne esaurisce tutto il compito. Ogni singola esperienza è solo una parte della sfera totale che la comprende: la totalità assoluta dell'esperienza non è più un'esperienza e tuttavia costituisce un problema necessario per la ragione; la quale, anche solo per rappresentarselo, ha bisogno di ben altri concetti che non i concetti intellettivi puri, il cui uso è solo immanente, cioè limitato all'esperienza in quanto può essere data, mentre i concetti della ragione mirano alla totalità cioè all'unità collettiva di ogni esperienza possibile e così vanno al di là di ogni esperienza data, diventando trascendenti.

(*Prolegomeni*, § 40, p. 92).

Quest'illusione trascendentale è così connaturata con la nostra ragione che essa non scompare mai del tutto anche quando la critica ne ha scoperto la vanità.

La causa [della persistenza di quest'illusione] è questa, che nella nostra ragione si trovano regole e massime del suo uso, le quali hanno l'apparenza di principii obbiettivi; onde nasce che la necessità soggettiva d'un certo collegamento dei nostri concetti, in pro dell'intelletto, viene scambiata per una necessità oggettiva della determinazione delle cose in sè stesse. Un'illusione che non si può evitare come non si può evitare che il mare ci apparisca nel mezzo più alto che alla spiaggia, perchè là lo vediamo per raggi luminosi più alti, e come l'astronomo stesso non può evitare che la luna nel suo sorgere gli apparisca più grande, sebbene egli non si lasci ingannare da quest'apparenza.

La dialettica trascendentale si limiterà quindi a mettere in luce il carattere illusorio dei giudizi trascendenti ed a metterci in guardia contro tale inganno: ma non potrà mai far sì che scomparisca e cessi di essere un'illusione. Perchè noi abbiamo da fare con un'illusione naturale ed inevitabile che si fonda su principii subbiettivi e consiste nello scambiarli per principii obbiettivi... Vi è quindi una dialettica naturale ed inevitabile della ragion pura, che non è quella in cui s'avviluppa un guastamestieri per mancanza di cognizioni o che un sofista artificiosamente crea per confondere le persone ragionevoli, ma che inerisce inseparabilmente alla ragione umana e che, anche quando noi ne abbiamo scoperto la vanità non perciò cessa di tesserci dinanzi le sue immagini menzognere e di travolgerci senza posa in errori momentanei, che hanno continuamente bisogno di essere eliminati.

(*Critica d. r. pura,* p. 316-17).

Del resto questa inevitabile tendenza della ragione verso il suo uso dialettico (Kant chiama dialettica della ragione questa sua attività illusoria e dialettica trascendentale quella parte della critica che l'analizza e la dissolve) non deve farci meraviglia: per essa la ragione aspira a penetrare ed a risolvere i problemi più alti ed essenziali della nostra esistenza.

Questo è purtroppo vero: che noi non possiamo andare al di là dell'esperienza e farci un concetto determinato di ciò che possano essere le cose in sè. E tuttavia noi non siamo liberi di astenerci del tutto dal proporci questa domanda, perchè l'esperienza non soddisfa mai la ragione: essa ci rinvia, nella soluzione dei problemi, sempre oltre e ci lascia del tutto insoddisfatti in riguardo alla loro soluzione definitiva, come ciascuno può vedere dalla dialettica della ragion pura, che appunto in ciò ha soggettivamente la sua ragion d'essere. Chi può sopportare, riguardo alla natura dell'anima, di giungere alla chiara coscienza dell'io ed insieme alla convinzione che i suoi fenomeni

non possono spiegarsi materialisticamente, senza chiedersi che cosa sia propriamente l'anima e, quando nessun concetto empirico vi si adegui, crearsi a questo fine un concetto della ragione (il concetto d'un essere semplice ed immateriale), anche se noi non possiamo giustificarne la realtà obbiettiva? Chi può star pago alla semplice conoscenza empirica in tutte le questioni cosmologiche della durata e grandezza del mondo, della libertà o della necessità naturale, dal momento che, in qualunque modo la prendiamo, ogni risposta fondata su principii empirici conduce sempre ad una nuova domanda, la quale esige alla sua volta una risposta, e così dimostra chiaramente l'insufficienza di ogni spiegazione fisica per la soddisfazione della ragione? Infine chi non vede, data l'universale contingenza e dipendenza di tutto ciò che si può secondo i principii empirici pensare ed ammettere, l'impossibilità di arrestarsi a questi, e non si sente costretto, nonostante ogni divieto di perdersi in idee trascendenti, di trascendere tutti i concetti che l'esperienza può giustificare e di cercare riposo e pace nel concetto di un essere, la cui idea non può essere dimostrata nè come possibile, nè come impossibile, ma senza del quale la ragione rimane perpetuamente insoddisfatta?

(*Prolegomeni*, § 57, p. 122-23).

In questa applicazione [della ragione al trascendente] e nel progressivo ampliamento del suo uso, per cui essa, partendo dal campo dell'esperienza, a poco a poco si eleva fino a queste idee sublimi, rivela la filosofia una maestà, che, se essa potesse realizzare le sue pretese, lascierebbe di gran lunga sotto di sè il valore di tutte le altre scienze umane; in quanto si propone di dare un fondamento alle nostre più alte speranze ed alla nostra visione degli ultimi fini, nei quali debbono alla fine convergere tutti gli sforzi della ragione. Le questioni se il mondo abbia un inizio ed un limite della sua estensione nello spazio, se in qualche

parte e forse nel mio io pensante vi sia un'unità indivisibile ed indistruttibile o se invece tutto sia divisibile e perituro, se io nelle mie azioni sia libero o, come gli altri esseri, guidato dalla concatenazione della natura e dal destino, se infine vi sia una causa suprema o se le cose naturali e il loro ordine costituiscano la realtà ultima, alla quale dobbiamo in tutte le nostre considerazioni alla fine arrestarci — queste sono questioni, per la cui soluzione il matematico darebbe volontieri tutta la sua scienza, la quale in riguardo ai fini supremi ed essenziali dell'umanità non può in fine dargli alcuna soddisfazione. Anzi lo stesso valore della matematica (questo orgoglio della ragione umana) sta in ciò che essa guida la ragione a penetrare la natura, in grande come in piccolo, nel suo ordine e nella sua regolarità come nella meravigliosa unità delle forze che la muovono, ben più profondamente che non faccia la filosofia fondata sull'esperienza volgare; e così le dà occasione e coraggio ad estendere l'attività sua al di là di ogni esperienza; mentre d'altra parte porge il miglior materiale alla ragione così occupata, appoggiandone le ricerche, per quanto la sua natura lo permetta, con appropriate intuizioni.

(*Critica d. r. pura*, p. 418-419).

La ragione opera sui concetti come l'intelletto sulle rappresentazioni sensibili: li unifica in quelle sintesi supreme che Kant, richiamando un termine platonico, denomina idee. L'intelletto collega tra loro le rappresentazioni in modo che ciascuna di esse si richiama sempre ad un'altra come a sua condizione; questa alla sua volta ad un'altra e così via. La ragione si sforza di stringere in un'unità incondizionata questa serie senza fine di condizioni: quest'unità assoluta ed incondizionata non può più naturalmente cadere in alcuna esperienza, ossia è un principio trascendente.

La ragione non genera propriamente alcun concetto, ma soltanto libera i concetti intellettivi dall'inevitabile limitazione d'un'esperienza possibile e cerca così di ampliarli oltre i limiti della realtà empirica, ma sempre in connessione

con essa. Questo avviene in quanto essa, in rapporto ad un dato condizionato, esige dalla parte delle condizioni (per mezzo delle quali l'intelletto sottomette tutti i fenomeni all'unità sintetica) un'assoluta totalità e così trasforma la categoria in un'idea trascendentale col dare alla sintesi empirica completezza assoluta, continuandola sino all'incondizionato (che non può mai essere dato nell'esperienza, ma solo nell'idea). La ragione esige ciò secondo il principio: quando è dato il condizionato, è anche data l'intiera somma delle condizioni e quindi l'assolutamente incondizionato. Quindi le idee trascendentali non sono propriamente altro che categorie estese sino all'incondizionato.

(*Critica d. r. pura*, p. 375).

L'idea trascendentale mira sempre solo all'assoluta totalità nella sintesi delle condizioni e non si arresta che all'assolutamente incondizionato, cioè all'incondizionato sotto ogni rapporto. La ragione pura lascia tutto il resto all'intelletto: essa si riserva soltanto l'assoluta totalità nell'uso dei concetti intellettivi e cerca di estendere l'unità sintetica, pensata nella categoria, fino all'assolutamente incondizionato. Si può quindi chiamare questa l'unità razionale dei fenomeni e quella espressa dalla categoria l'unità intellettuale. La ragione si riferisce pertanto solo all'attività dell'intelletto e ancora non in quanto questa contiene il fondamento di una possibile esperienza (perchè l'assoluta totalità delle condizioni non è un concetto di cui ci si possa valere per l'esperienza, nessuna esperienza essendo incondizionata), ma per prescriverle l'indirizzo verso una certa unità della quale l'intelletto non sa nulla e che consiste nell'abbracciare tutti i processi intellettivi relativi ad ogni oggetto in un tutto assoluto. Perciò l'uso obbiettivo delle idee della ragion pura è sempre trascendente, mentre quello dei concetti intellettivi puri è per sua natura sempre immanente, essendo esso limitato all'esperienza possibile.

Io intendo per idea un concetto necessario della ragione, al quale non può esser dato nessun oggetto corrispondente nella realtà sensibile. Le idee sono concetti della ragione pura: perchè esse considerano ogni conoscenza empirica come determinata da una totalità di condizioni. Esse non sono invenzioni arbitrarie, ma sono imposte alla ragione dalla sua stessa natura e si riferiscono necessariamente a tutta l'attività intellettiva. Esse sono infine trascendenti, perchè trascendono i limiti di ogni esperienza, non potendosi dare in questa un oggetto che sia adeguato all'idea trascendentale.

(*Critica d. r. pura*, p. 337-338).

Più essendo le forme intellettive in virtù delle quali è possibile un'unificazione del molteplice secondo una progressione indefinita, si aprono naturalmente alla ragione altrettante vie per procedere a questa sintesi assoluta: l'incondizionato, in sê stesso unico, si spezza in una molteplicità di idee, che sono come i successivi aspetti sotto i quali la ragione crede di apprendere l'assoluto. Come già in riguardo all'intelletto Kant aveva derivato la tavola delle categorie dalla classificazione tradizionale dei giudizi, così qui cerca di derivare le tre idee dalle tre forme del raziocinio: ciò che non è, ben s'intende, che un ravvicinamento artificioso e non del tutto chiaro. Al raziocinio categorico, nel cui principio (nella maggiore) si ha il riferimento d'un predicato ad un soggetto, corrisponde quel processo della ragione per cui essa si eleva al concetto del soggetto assoluto; al raziocinio ipotetico, nel cui principio si ha il riferimento d'un condizionato ad una condizione, corrisponde il processo per cui la ragione si eleva al concetto della totalità incondizionata delle condizioni; al raziocinio disgiuntivo, nel cui principio si ha il riferimento di più concetti parziali alla loro totalità, corrisponde il processo per cui la ragione si eleva all'idea della totalità assoluta della realtà.

Per il primo di questi processi la ragione, partendo dal rapporto di soggetto e predicato, si eleva all'idea del soggetto assoluto, che non può più essere predicato di altro. Essa identifica questo soggetto sostanziale assoluto con l'appercezione pura, il soggetto formale puro; ma, cedendo alla sua naturale illusione, ne fa un oggetto conoscibile e crede anzi di poter costruire a

questo riguardo un'intiera scienza, la psicologia razionale: applicando a questo preteso oggetto le categorie, crede di poter dimostrare *a priori* che l'anima è semplice, immortale, ecc., dando origine a quelle argomentazioni sofistiche che Kant chiama paralogismi della ragion pura. La critica di questi paralogismi è la critica della psicologia razionale dell'antica metafisica.

La ragion pura esige che noi ad ogni predicato d'una cosa dobbiamo cercare il soggetto corrispondente, poi a questo, che necessariamente è alla sua volta solo predicato, ancora il suo soggetto e così all'infinito (o almeno fin dove arriviamo). Ma di qui segue che nessun termine, al quale possiamo arrivare, può valere per noi come il soggetto ultimo e che, per quanto profondamente penetri il nostro intelletto, esso non potrà mai, anche se tutta la natura gli si disvelasse, pensare l'elemento sostanziale in sè stesso; perchè la natura specifica del nostro intelletto consiste nel pensare tutto discursivamente, per concetti, e cioè per mezzo di predicati a cui il soggetto assoluto mancherà sempre. Perciò tutte le proprietà reali per mezzo di cui conosciamo i corpi sono semplici accidenti, anche l'impenetrabilità, che dobbiamo sempre rappresentarci come l'effetto d'una forza, alla quale manca per noi il soggetto.

Ora sembra che noi abbiamo nella coscienza di noi stessi (del soggetto pensante) questo elemento sostanziale, dato in un'intuizione immediata, perchè tutti i predicati del senso interno si riferiscono all'io come soggetto e questo non può più venir pensato come predicato di altro soggetto. Quindi sembra qui che il regresso creato nei nostri concetti dal rapporto del predicato al soggetto raggiunga la completezza e che il soggetto assoluto non sia solo un'idea, ma un oggetto dato nell'esperienza. Ma quest'attesa è vana. Perchè l'io non è un concetto, ma solo il nome dell'oggetto del senso interno, in quanto non possiamo più conoscerlo per alcun predicato: quindi esso non può più essere il predicato di altra cosa, ma non è nemmeno un concetto determinato del

soggetto assoluto, bensì esprime solo il rapporto dei fenomeni interni all'ignoto soggetto degli stessi. Tuttavia questa idea (che serve, come principio regolativo, ad annullare ogni spiegazione materialistica dei fatti interni dello spirito) porge, per una falsa interpretazione del tutto naturale, un argomento molto specioso, che da questa pretesa conoscenza della nostra sostanza pensante conclude alla conoscenza della sua natura, in quanto trascende del tutto il complesso dell'esperienza.

(*Prolegomeni*, § 46, p. 99-100).

L'errore fondamentale della psicologia razionale sta in ciò che le sue argomentazioni riflettono una pura unità formale, che, non avendo contenuto empirico, non può essere per noi oggetto di conoscenza. Se la psicologia razionale s'illude d'avere dinanzi a sè un oggetto reale, ciò avviene perchè insensibilmente sostituisce al soggetto trascendentale prima il concetto astratto dell'io empirico, poi lo stesso io empirico nella sua realtà concreta.

A fondamento della stessa [della psicologia razionale] non possiamo porre altro che la semplice rappresentazione, per sè affatto vuota d'ogni contenuto, « io », della quale non si può nemmeno dire che sia un concetto, perchè è solo la coscienza che accompagna tutti i concetti. Per questo io, che pensa, non è rappresentato altro che un soggetto trascendentale del pensare, $= x$, il quale ci è conosciuto solo per i suoi pensieri che sono i suoi predicati e del quale noi, separatamente, non possiamo avere il minimo concetto; onde ci aggiriamo già, quando lo pensiamo, in un circolo perpetuo, perchè dobbiamo sempre già servirci della rappresentazione sua per esprimere intorno ad esso qualche giudizio: un inconveniente che ne è inseparabile, perchè la coscienza in sè non è tanto una rappresentazione che distingua un particolare oggetto quanto una forma della stessa, in quanto deve essere chiamata conoscenza.

..... Quindi io non conosco ancora un oggetto per il puro fatto che io penso, ma solo in quanto io determino

un'intuizione data, riferendola all'unità della coscienza, nel che consiste il pensare. Così io conosco me stesso non in quanto sono conscio di me come pensante, ma in quanto ho coscienza dell'intuizione di me stesso, determinata dall'unità del pensiero. Tutti i modi della autocoscienza del pensiero in sè stesso non sono quindi ancora concetti intellettivi di oggetti, ma pure funzioni logiche (categorie), che non fanno conoscere al pensiero alcun oggetto, perciò non possono darmi una conoscenza obbiettiva dell'io. Non è la coscienza dell'io determinante, ma quella dell'io determinabile, cioè della mia intuizione interiore (in quanto la sua molteplicità può venire unificata conforme alla condizione generale dell'unità dell'appercezione nel pensiero) che costituisce un oggetto.

(*Critica d. r. pura*, p. 352 355).

L'illusione dialettica nella psicologia razionale sta nello scambiare un'idea della ragione (l'idea d'una intelligenza pura) col concetto assolutamente indeterminato e generico di essere pensante. Io penso me stesso, come oggetto d'una possibile esperienza, quando io penso me stesso facendo astrazione da ogni reale esperienza, e da ciò concludo che posso essere conscio della mia esistenza anche indipendentemente dall'esperienza e dalle condizioni empiriche della stessa. Poi scambio questa mia esistenza empiricamente determinata, ma pensata nella sua astrazione con la pretesa coscienza d'una possibile esistenza separata del mio io pensante e credo di conoscere l'elemento sostanziale in me come il soggetto trascendentale; mentre io nel mio pensiero ho solo l'unità della coscienza, che come semplice forma del conoscere, sta a fondamento di ogni determinazione.

(*Critica d. r. pura*, p. 368).

La vanità di questa argomentazione, riposante su d'una confusione, si rivela anche in quanto è fatta servire per distinguere l'io, lo spirito, dalla materia. L'io empirico e la materia sono opposti nel solo ordine fenomenico: l'io trascendentale è al di là di

questa distinzione. Quindi la distinzione è inutile rispetto all'io trascendentale: ed in riguardo all'io empirico non può stabilire nulla di essenziale; perchè la distinzione radicale dell'io empirico dalla realtà estesa è puramente fenomenica e non decide nulla quanto al loro fondamento assoluto.

Se la materia fosse una cosa in sè, essa sarebbe, come essere composto, assolutamente distinta dall'anima che è semplice. Ma essa è un puro fenomeno esterno, il cui substrato non è a noi noto per alcun predicato enunciabile: perciò io posso di esso supporre che sia in sè semplice, sebbene, nel modo con cui affetta i nostri sensi, produca in noi l'intuizione dell'esteso e perciò del composto; e che così alla sostanza, a cui nella rappresentazione del nostro senso esterno appartiene l'estensione, appartengano in sè dei pensieri, che per mezzo del suo proprio senso interno le possono essere dati in modo cosciente. In tal modo lo stesso essere, che sotto un rapporto è chiamato esteso sarebbe, sotto un altro, essere pensante, sebbene noi non possiamo intuirne i pensieri, ma solo le manifestazioni nel fenomeno. Così non sarebbe esatto dire che solo le anime (come forme particolari della sostanza) pensano: sarebbe più esatto dire, col linguaggio comune, che l'uomo pensa, ossia che l'essere medesimo, il quale come fenomeno esterno è esteso, internamente, in sè, è un soggetto che non è composto, ma semplice e cosciente.

Ma, senza concedersi tali ipotesi, si può in genere osservare che, se io intendo per anima l'essere pensante in sè stesso, la questione se essa sia o non sia della stessa natura della materia (che non è una cosa in sè, ma solo una specie di rappresentazioni in noi) è già fuori di posto; perchè s'intende da sè che una cosa in sè stessa è d'altra natura che non le determinazioni [fenomeniche] che costituiscono soltanto il suo stato.

E se noi paragoniamo l'io pensante non con la materia, ma con l'intelligibile che sta a fondamento di quel fenomeno

esterno, che diciamo materia, noi non possiamo dire, perchè di questo intelligibile nulla sappiamo, che l'anima in qualche modo interiormente se ne distingua.

Così la semplice coscienza del nostro io non ci dà alcuna conoscenza della sua natura semplice, per cui possiamo distinguerlo dalla materia come da un essere composto.

(*Critica d. r. pura*, 1ª ed., p. 737-738).

Allora appare in tutta la sua luce anche l'assurdità del modo con cui vengono posti e risolti i problemi del commercio dell'anima e del corpo, dell'esistenza separata dell'anima e della sua persistenza dopo la morte.

Io affermo che tutte le difficoltà che si crede di trovare in questi problemi e con le quali, come con altrettante obbiezioni dogmatiche, si cerca di darsi l'aria di chi penetra nella natura delle cose più profondamente che l'intelletto comune, riposano su d'una pura illusione, per la quale si ipostasizza ciò che esiste soltanto nel pensiero e in tal qualità lo si pone come un oggetto reale fuori del soggetto pensante; così è che si pone l'estensione, la quale non è che fenomeno, come una proprietà delle cose esterne sussistente anche senza la nostra sensibilità e il movimento come una loro attività, la quale ha luogo realmente in sè anche senza i nostri sensi. Poichè la materia, il cui commercio con l'anima suscita tante difficoltà, non è altro che una semplice maniera onde l'ignoto oggetto in sè viene rappresentato per mezzo di quell'intuizione che diciamo senso esterno. Vi sia pure qualche cosa fuori di noi che corrisponde a quel fenomeno detto da noi materia; ma nella sua qualità di fenomeno esso non è fuori di noi, perchè come tale è solo un pensiero in noi, sebbene tal pensiero per effetto del senso esterno venga rappresentato come fuori di noi. La materia non significa una classe di sostanze così radicalmente diversa ed eterogenea dall'oggetto del senso interno (l'anima), ma solo la dissomiglianza dei fenomeni

degli oggetti (a noi ignoti in sè stessi), le cui rappresentazioni sono da noi dette esterne, in confronto di quelli che noi riferiamo al senso interno, sebbene anche i primi appartengano all'io pensante così come tutti gli altri pensieri: con questa sola differenza che essi sembrano illuderci con questo che rappresentano oggetti nello spazio, li staccano in certo modo dall'anima e li presentano come librantisi fuori di essa, mentre pure lo spazio non è che una rappresentazione, il cui corrispondente non si trova, nella stessa qualità, fuori dell'anima. La questione non è quindi più circa il commercio dell'anima con altre sostanze note e straniere a noi, ma solo circa il collegamento delle rappresentazioni del senso interno con le modificazioni del nostro senso esterno e come le une e le altre possano essere collegate fra loro secondo leggi costanti, così da connettersi in un'unica esperienza.

Finchè noi consideriamo i fenomeni interni ed esterni come semplici rappresentazioni nell'esperienza connesse fra loro, non troviamo in ciò nessun assurdo che ci faccia sembrare strana la comunione delle due classi di rappresentazioni sensibili. Ma appena noi ipostasizziamo i fenomeni esterni e li consideriamo non più come rappresentazioni, bensì come cose esistenti in sè fuori di noi nella stessa qualità come sono in noi e riferiamo le loro attività (che li mostrano, come fenomeni, in reciproco rapporto), al nostro soggetto pensante, allora abbiamo un carattere di cause agenti fuori di noi che non vuole accordarsi con i loro effetti in noi; perchè quelle si riferiscono solo ai sensi esterni, questi al senso interno; il fatto che essi sono riuniti in un soggetto non toglie la loro grande dissomiglianza. Allora non abbiamo altre attività esteriori che mutamento di luogo, non altre forze che impulsi risolventisi, come nel loro effetto, in rapporti spaziali. Invece in noi le attività sono pensieri, nei quali non ha luogo alcun rapporto di luogo, di movimento, di forma, di determinazione spaziale; e noi perdiamo comple-

tamente il filo delle cause quando arriviamo agli effetti che esse dovrebbero produrre nel senso interno. Ma noi dovremo allora riflettere che i corpi non sono oggetti in sè presenti a noi, bensì un semplice fenomeno di chissà quale ignoto oggetto: che il movimento non è l'attività di questa causa ignota, ma solo il fenomeno della sua azione sul nostro senso: onde non è il movimento della materia che causa in noi le rappresentazioni, perchè il movimento (e così anche la materia la quale si rivela a noi per i suoi movimenti) è esso stesso semplice rappresentazione. L'intiera difficoltà si riduce allora a questo: come e per qual causa le rappresentazioni del nostro senso stanno fra loro in tale rapporto, che quelle, le quali sono dette da noi intuizioni esterne, possono essere rappresentate secondo leggi empiriche come oggetti fuori di noi? La quale domanda non contiene affatto la pretesa difficoltà di spiegare l'origine delle rappresentazioni da cause agenti, poste fuori di noi ed eterogenee a noi: difficoltà che nasce dalla deplorevole confusione, per cui i fenomeni d'una causa ignota sono considerati come questa stessa causa esteriore a noi.

(*Critica d. r. pura*, 1ª ed., p. 754-756).

Da queste avvertenze circa il commercio dell'essere pensante con l'esteso discende direttamente la soluzione di tutte le controversie od obbiezioni che concernono lo stato della natura pensante prima di tale unione (la vita) o dopo la sua cessazione (la morte). L'opinione che il soggetto cosciente abbia potuto aver una coscienza prima d'ogni comunione col corpo vorrebbe dire: che prima dell'inizio di questo stato sensibile, per cui vediamo le cose nello spazio, gli stessi oggetti trascendentali, che oggi ci appariscono come corpi, abbiano potuto essere da noi intuiti in altro modo. L'opinione poi che l'anima, cessato il commercio col mondo sensibile, possa continuare ad essere cosciente, suonerebbe così: che, cessata quella forma di sensibilità, per

cui gli oggetti trascendentali, e per ora a noi del tutto ignoti, ci appariscono come corporeità, non cessa perciò ogni intuizione degli stessi ed è ancora possibile che gli stessi oggetti ignoti continuino, sebbene non più nella qualità di corpi, ad essere appresi dal soggetto pensante.

Ora nessuno può apportare a tali affermazioni la minima prova tolta da principii speculativi, anzi nemmeno dimostrarne la possibilità, ma soltanto presupporla; come d'altra parte nessuno può contrapporvi una valida obbiezione dogmatica. Perchè nessuno, chiunque sia, ne sa circa la causa assoluta ed intima dei fenomeni esterni ed interni più di quello che ne sappia io o un altro qualunque. Nessuno può quindi pretendere fondatamente di sapere su che riposi la possibilità dei fenomeni esterni nello stato attuale (nella vita) e perciò nemmeno che la condizione dell'intuizione esterna od anche lo stesso soggetto pensante cessi di esistere dopo tale stato (nella morte).

La causa di tutte le controversie circa la natura del nostro essere pensante e della connessione sua con il mondo corporeo sta dunque solo in ciò che, di fronte a ciò che si ignora del tutto, si riempiono le lacune con paralogismi della ragione, trasformando i proprii pensieri in cose ed ipostasizzandoli: onde una pretesa scienza sia in riguardo a ciò che afferma, sia in riguardo a ciò che nega, nella quale ciascuno o pretende di sapere qualche cosa circa oggetti, dei quali nessun uomo ha il minimo concetto, o trasforma le sue rappresentazioni in oggetti e così si aggira in un circolo perpetuo di ambiguità e di contraddizioni. Per liberarci da questa illusione dogmatica, che trattiene tanti in mezzo a beati sogni di teorie e di sistemi, e per ridurre tutte le nostre pretese speculative al campo dell'esperienza possibile, niente meglio vale che la sobrietà d'una critica severa, ma giusta: che non si espanda in superficiali derisioni su tanti mancati tentativi od in pii lamenti sui limiti dalla nostra ragione, ma ne determini i confini in base a

sicuri principii e ponga là con inoppugnabile certezza il suo *nihil ulterius* a quelle colonne d'Ercole, che la natura stessa ha posto perchè la ragione possa in tanto continuare il suo corso in quanto arriva la costa ininterrotta dell'esperienza; costa che noi non possiamo abbandonare senza avventurarci in un mare senza rive, il quale, attraverso ad ingannevoli miraggi, alla fine ci costringe ad abbandonare i nostri lunghi e penosi tentativi come sforzi senza speranza.

(*Critica d. ragion pura,* 1ª ed., p. 760-762).

Queste conclusioni, come tutte quelle della dialettica trascendentale, non sono però semplici negazioni desolanti, come può sembrare da principio. Notiamo soltanto per ora che per esse è definitivamente tolta ogni esplicazione materialistica della coscienza.

A che serve una psicologia fondata sui puri principii della ragione? Senza dubbio in primo luogo ad assicurare il nostro io pensante contro il pericolo del materialismo. Ma ciò consegue dal nostro concetto razionale dell'io pensante. Perchè ben lungi dal poter ancora, secondo lo stesso, nutrire il minimo timore che, tolta la materia, sia tolto anche ogni pensiero e la stessa esistenza degli esseri pensanti, noi vediamo chiaramente che, tolto il soggetto pensante, cade tutto il mondo corporeo, come quello che non è se non il fenomeno nella sensibilità del nostro soggetto ed una specie di rappresentazioni nello stesso.

Con ciò certo io non conosco meglio questo io pensante e le sue proprietà, nè posso vederne la persistenza, anzi nemmeno l'indipendenza dall'ignoto substrato trascendentale dei fenomeni esterni: perchè questo non è conosciuto da me più che l'io. Ma perchè è possibile che per altre vie, che non siano le ragioni speculative, io possa essere tratto a sperare nell'esistenza autonoma della mia natura pensante e nella sua persistenza attraverso ogni possibile mutamento del mio stato, è già un grande guadagno, pur confessando liberamente la mia ignoranza, poter respingere gli attacchi

dogmatici d'un avversario speculativo e potergli mostrare che egli non può sapere circa la natura del mio soggetto, per poter negare l'attendibilità delle mie speranze, più di quello che ne sappia io per affermarla.

(*Critica d. r. pura*, 1ª ed., p. 753-754).

Per il secondo processo — corrispondente al raziocinio ipotetico — la ragione, insoddisfatta della concatenazione intellettiva dei singoli fenomeni, per cui l'uno richiama in una catena senza fine l'altro, cerca d'elevarsi d'un tratto all'unità assoluta di questa concatenazione, che comprenda in sè tutta la serie e non ci rinvii più, alla sua volta, ad altro: cioè che sia un incondizionato, una realtà assoluta. Qui la ragione non identifica senz'altro l'idea della totalità assoluta con un principio trascendente, come avviene nell'idea psicologica, dove la sostanza prima è identificata senz'altro con il soggetto trascendentale; ma ricerca la totalità in una estensione indefinita della serie empirica, la quale però o finisce per postulare un inizio assoluto, o, ponendosi come una totalità infinita reale, quale l'esperienza non potrà dare mai, si risolve pur sempre in un'idea trascendente. Di qui il nome di « idee cosmologiche ». Per il fatto che esse da una parte debbono costituire altrettante totalità assolute, trascendenti ogni limitazione empirica, mentre dall'altra, per poter essere pensate come realtà obbiettive, da noi conoscibili, debbono ricevere un contenuto di origine necessariamente empirica, così anche ad esse è comune quella ambiguità che caratterizza le idee in genere: le quali confondono in sè il trascendente e l'empirico senza riuscire a conciliarli. Ma qui, per il carattere particolare del loro contenuto, avviene un fatto singolare: che cioè è possibile operare il passaggio alla totalità assoluta pensandola come una successione infinita, e così accentuando e potenziando il momento empirico; oppure ponendo questa successione come dipendente da un termine primo ed assoluto, che in sè comprende, come condizionata, la totalità della serie, e così accentuando l'esigenza trascendente: onde nascono rispetto a ciascuna idea due soluzioni opposte e traducibili entrambe, apparentemente, in una rigorosa dimostrazione. Così ogni idea cosmologica dà origine ad un'antinomia, ad una contraddizione, che è, dal punto di vista comune, insolubile: fatto degno della più alta attenzione da parte del filosofo, come quello che mette più chiaramente in luce l'impotenza della ragione dogmatica e la necessità d'un esame critico.

Questo incondizionato può essere pensato o come consistente semplicemente nell'intera serie, in cui tutti i termini sono senza eccezione condizionati, restando incondizionata soltanto la totalità; oppure l'assolutamente incondizionato è solo un termine della serie, in quanto non è più soggetto ad alcuna condizione, mentre tutti gli altri termini sono ad esso subordinati. Nel primo caso la serie è *a parte priori* senza limite, senza principio, infinita e tuttavia interamente data sebbene il regresso in essa non sia mai compiuto e possa venir chiamato solo potenzialmente infinito. Nel secondo caso vi è un primo termine della serie, che in riguardo al tempo trascorso, è l'inizio del mondo, in riguardo allo spazio, il limite del mondo, in riguardo alle parti d'un tutto limitato dato, l'elemento semplice, in riguardo alla serie causale, l'attività originaria assoluta (libertà), in riguardo all'esistenza delle cose mutevoli, l'assoluta necessità.

(*Critica d. r. pura*, p. 381-382).

Qui si rivela un nuovo accidente della ragione umana, cioè un'antitetica del tutto naturale, che non deriva da sottigliezze e da artificiosi sofismi, ma è una contraddizione in cui la ragione da sè inevitabilmente cade; e che la mette in guardia contro l'assopimento in una convinzione illusoria, prodotto da una apparenza unilaterale, ma che nello stesso tempo la induce nella tentazione o di abbandonarsi ad uno scetticismo disperato o di appigliarsi alla burbanza dogmatica e di mettersi rigidamente dalla parte di certe affermazioni, senza dare ascolto alle ragioni contrarie.

Ambo i partiti sono la morte della sana filosofia: ma meno deplorevole forse lo scetticismo, che potrebbe essere chiamato l'eutanasia della ragion pura.

(*Critica d. r. pura*, p. 373-4).

Conforme al suo piano dall'applicazione d'una categoria per ciascuna delle quattro classi all'idea cosmologica, Kant deriva quattrò idee cosmologiche e conseguentemente quattro antinomie, cioè quattro coppie di affermazioni contraddittorie, nelle quali la « tesi » rappresenta l'esigenza dogmatica, trascendente, e l'« antitesi » l'esigenza empirica, immanente. La prima si riferisce alla totalità dell'estensione temporale e spaziale.

**Prima antinomia.** Tesi. — *Il mondo ha un inizio nel tempo ed è spazialmente limitato.*

***Dimostrazione.*** — Si ponga che il mondo non abbia un inizio nel tempo: allora fino ad ogni punto dato del tempo è trascorsa un'eternità e quindi una serie infinita di stati successivi delle cose nel mondo. Ora l'infinità d'una serie consiste appunto in ciò che non può mai essere compiuta per atti successivi di sintesi. Quindi una serie infinita trascorsa è impossibile, quindi un inizio del mondo è condizione necessaria della sua esistenza; ciò che era da dimostrarsi.

In riguardo al secondo punto si assuma la tesi opposta: il mondo sarà allora una totalità infinita di cose coesistenti. Ora noi non possiamo pensare la grandezza d'un *quantum*, che non può esser dato entro determinati limiti intuitivi, con nessun altro mezzo che con la sintesi delle parti; e non possiamo pensare la totalità d'un tale *quantum* che per il compimento della sintesi, per una ripetuta aggiunta dell'unità a sè stessa. Quindi per pensare il mondo, che riempie lo spazio, come un tutto, dovremmo avere compiuta la sintesi successiva delle parti d'un mondo infinito, cioè dovrebbe essere scorso un tempo infinito nell'enumerazione delle cose coesistenti: ciò che è impossibile. Perciò un aggregato infinito di cose reali non può essere considerato come un tutto dato, nè come dato simultaneamente. Non vi è quindi un mondo infinitamente esteso nello spazio; esso è chiuso nei suoi limiti: ciò che era da dimostrarsi.

ANTITESI. — *Il mondo non ha nè un inizio, nè limiti nello spazio, ma è infinito sia nel tempo, sia nello spazio.*

***Dimostrazione.*** — Si ponga che il mondo abbia un inizio. Poichè l'inizio è un'esistenza a cui antecede un tempo in cui la cosa non esiste, deve essere trascorso un tempo in cui il mondo non era, cioè un tempo vuoto. Ora nel tempo vuoto non è possibile il sorgere d'una cosa, perchè nessuna parte d'un tale tempo ha in sè, più che un'altra, una qualunque condizione decisiva dell'essere anzichè del non essere (sia che si ponga che essa sorge da sè o per virtù d'un'altra causa). Quindi può nel mondo aver luogo l'inizio di molte serie di cose, ma il mondo non può avere un inizio e perciò è, in riguardo al tempo trascorso, infinito.

Quanto al secondo punto, si ponga il contrario: che cioè il mondo sia spazialmente finito e limitato: esso allora si trova in uno spazio vuoto illimitato. Vi sarebbe allora non solo un rapporto delle cose nello spazio, ma anche un rapporto delle cose con lo spazio. Ma poichè il mondo è un tutto assoluto, fuori del quale non vi è oggetto alcuno dell'intuizione e quindi nessun correlativo del mondo, con cui questo possa essere in rapporto, così il rapporto del mondo con lo spazio sarebbe un rapporto con nulla. Ma un tale rapporto non è ammissibile, quindi nemmeno la limitazione del mondo per opera dello spazio vuoto: quindi il mondo non è limitato nello spazio, ma è spazialmente illimitato.

(*Critica d. r. pura*, p. 388-391).

La seconda antinomia afferma (nella tesi) e nega (nell'antitesi) l'esistenza di elementi ultimi e semplici dalla cui composizione risultano tutte le cose. La terza riflette l'antitesi della causalità e della libertà; la quarta quella della contingenza e della necessità.

**Terza antinomia.** TESI. — *La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possa venir derivato il complesso dei fenomeni nel mondo. Vi è anche un'altra causalità per la libertà, che è necessario assumere per la loro spiegazione.*

*Dimostrazione.* — Si assuma che non vi sia altra causalità che quella delle leggi naturali: allora tutto ciò che avviene presuppone uno stato anteriore, al quale esso immancabilmente segue secondo una regola. Ora lo stato anteriore è anch'esso avvenuto (diventato nel tempo mentre prima non era); perchè se fosse sempre stato, anche il suo effetto non sarebbe sorto, ma sarebbe stato sempre. Quindi la causalità della causa, per cui avviene alcunchè, è anche essa alcunchè di diventato, che secondo la legge di natura presuppone uno stato anteriore e la sua causalità e questo ancora un altro e così via. Se dunque tutto avviene secondo le pure leggi della natura, vi è sempre soltanto un inizio subalterno, mai un primo inizio e quindi la serie delle cause procedenti l'una dall'altra non è mai completa. Ora è legge della natura che, senza una causa sufficientemente determinata in precedenza, nulla avviene. Quindi il principio che la causalità è possibile solo secondo leggi naturali contraddice a sè stesso nella sua illimitata universalità: la causalità naturale non è pertanto la sola forma di causalità.

Deve quindi porsi una causalità, per cui avviene qualche cosa senza che la sua causa sia determinata secondo leggi necessarie da un'altra antecedente, cioè una spontaneità delle cause, da cui ha origine una serie di fenomeni svolgentesi secondo le leggi naturali, cioè una libertà trascendentale, senza di cui anche nel corso della natura la serie dei fenomeni da parte delle cause non è mai completa.

ANTITESI. — *Non vi è libertà: tutto nel mondo avviene secondo leggi naturali.*

*Dimostrazione.* — Ponete vi sia una libertà in senso trascendentale come una maniera particolare di causalità, da cui gli eventi del mondo potrebbero essere determinati, e cioè come una facoltà d'iniziare assolutamente uno stato e quindi anche una serie di suoi effetti; allora non solo avrà

un cominciamento assoluto la serie procedente dalla spontaneità, ma anche la determinazione di questa spontaneità alla produzione della serie, cioè la causalità; in modo che nulla antecede, da cui questa attività esplicantesi segua secondo leggi costanti. Ma ogni inizio di azione presuppone uno stato della causa non ancora agente e un primo inizio dinamico dell'azione presuppone uno stato che non è in alcuna connessione causale con lo stato antecedente della stessa causa, cioè non ne segue in alcun modo. Così la libertà trascendentale è opposta alla legge causale: essa costituisce un collegamento degli stati successivi delle cause agenti, secondo il quale non è possibile un'unità dell'esperienza; che quindi non si trova in alcuna esperienza, ossia è un essere immaginario.

Tutto è dunque natura ed in essa dobbiamo cercare la connessione e l'ordine degli eventi del mondo. La libertà (indipendenza) dalle leggi della natura è una liberazione da un vincolo, ma anche dal filo conduttore di tutte le regole. Perchè non si può dire che nella causalità del divenire si sia sostituita alla legge di natura la legge di libertà; perchè se questa fosse determinata da leggi, sarebbe natura, non libertà. La natura e la libertà trascendentale si distinguono dunque come regolarità ed assenza di legge; delle quali la prima grava, è vero, sull'intelletto con la difficoltà di cercare sempre più in alto nella serie delle cause la derivazione degli eventi, perchè la causalità in esse è sempre determinata, ma per compenso gli promette una completa e regolare unità dell'esperienza; mentre invece l'illusione della libertà permette all'intelletto di arrestarsi, nella ricerca della concatenazione causale, ad un certo punto, perchè lo conduce ad una causa incondizionata, che inizia da sè l'azione, ma che, essendo cieca, spezza quella concatenazione delle regole che sola permette una connessione completa dell'esperienza.

(*Critica d. r. pura*, p. 402-407).

Non si fraintenda questo nel senso che, poichè una successione nel mondo può sempre soltanto avere un primo inizio in senso relativo, in quanto le antecede sempre uno stato delle cose nel mondo, non sia possibile un inizio assoluto delle serie durante lo svolgimento del mondo. Perchè noi parliamo qui d'un inizio assoluto non secondo il tempo, ma secondo la causalità. Se io ora (per esempio) mi alzo dalla mia sedia per un atto di libertà indipendentemente dall'azione necessitante delle cause naturali, comincia assolutamente in questo evento, con le sue naturali conseguenze all'infinito, una nuova serie; sebbene questo evento, secondo il tempo, sia solo la continuazione d'una serie antecedente. Perchè questa decisione e questo atto non segue dall'azione naturale e non ne è la semplice continuazione: le cause determinanti cessano del tutto all'atto che tale evento si produce, in modo che questo succede ad esse, ma non ne consegue e così, se non rispetto al tempo, però rispetto alla causalità può dirsi un inizio assolutamente primo d'una serie di fenomeni.

(*Critica d. r. pura,* p. 408).

L'illusione della ragione è sempre qui la stessa: di potere, per mezzo d'una concatenazione di fenomeni potenziata all'infinito, pervenire ad una totalità assoluta obbiettiva. Nelle idee cosmologiche si aprono in apparenza alla ragione due vie opposte, egualmente legittime: nel qual fatto viene più chiaramente in luce la vanità dell'opera sua. Ma l'una e l'altra via conducono egualmente a soluzioni illusorie. Perchè, trattandosi di fenomeni, che esistono solo in quanto sono per il soggetto, è egualmente vano argomentare pro e contro la necessità d'una concatenazione infinita reale degli stessi; quando si discute questo problema, si considerano i fenomeni come cose in sè, cioè si pone a fondamento un concetto che è una contraddizione; onde non è a stupirsi che ne seguano con eguale necessità conseguenze contraddittorie. Ed in ogni caso, sia che la soluzione avvenga in un senso o nell'altro si cade sempre nello stesso assurdo: di obbiettivare l'idea della totalità assoluta in elementi e rapporti dell'ordine fenomenico.

Ciò che io penso nello spazio e nel tempo, non posso dire che sia in sè nello spazio e nel tempo, anche senza questi miei pensieri, senza contraddizioni; perchè il tempo e lo spazio con tutti i fenomeni in essi compresi non sono nulla di esistente in sè, fuori della mia rappresentazione, ma solo modi della rappresentazione; ed è evidentemente una contraddizione il dire che un modo della rappresentazione esista anche fuori della rappresentazione. Quindi gli oggetti dei sensi esistono solo nell'esperienza: dare ad essi un'esistenza propria ed indipendente senza o prima dell'esperienza è come pensare che l'esperienza sia reale anche senza o prima dell'esperienza.

Ora quando io ricerco la grandezza del mondo nel tempo e nello spazio, trascende egualmente ogni mio concetto il dire che esso sia finito od infinito. Perchè nè l'una nè l'altra risposta può esser data nell'esperienza: non essendo possibile esperienza nè d'uno spazio infinito e d'un tempo trascorso infinito, nè d'una limitazione del mondo per parte d'uno spazio vuoto o d'un tempo vuoto antecedente: queste sono idee. La grandezza del mondo, sia essa determinata nell'un senso o nell'altro, dovrebbe essere alcunchè di sussistente per sè, astrattamente da ogni esperienza. Ma questo contraddice al concetto d'un mondo sensibile, che è solo un complesso di fenomeni, la cui esistenza e connessione ha solo luogo nella rappresentazione, cioè nell'esperienza, non essendo esso cosa in sè, ma semplicemente una maniera di rappresentazione. Di qui segue che il concetto d'un mondo sensibile per sè esistente è contraddittorio in sè stesso: onde la soluzione del problema della sua grandezza sarà sempre falsa, sia essa tentata in senso affermativo o in senso negativo.

(*Prolegomeni*, § 52 *c*, p. 109-110).

Tutta l'antinomia della ragion pura riposa sull'argomentazione dialettica: se il condizionato è dato, deve essere

data anche l'intera serie delle sue condizioni: ora gli oggetti dei sensi ci sono dati come condizionati, dunque, ecc. Per questo raziocinio, la cui maggiore sembra così naturale e chiara, secondo la diversità delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni), in quanto costituiscono una serie, sono introdotte altrettante idee cosmologiche, le quali postulano l'assoluta totalità di queste serie e con ciò mettono inevitabilmente la ragione in opposizione con sè stessa. Prima di mettere in luce ciò che questi sofismi hanno d'illusorio, procediamo a rettificare e determinare alcuni concetti che vi si riferiscono.

In primo luogo questo è chiaro e fuor d'ogni dubbio: che se è dato il condizionato, ci è imposto con ciò un regresso nella serie di tutte le condizioni che lo antecedono: perchè il concetto di « condizionato » porta con sè questo, che esso ci rinvia ad una condizione e, se questa è alla sua volta condizionata, ad una condizione più lontana e così per tutti i termini della serie. Questo principio è analitico ed è perfettamente sicuro da ogni attacco della critica trascendentale. È un postulato logico della ragione questo: di proseguire con l'intelletto e di continuare per quanto è possibile quel collegamento del concetto con le sue condizioni, che inerisce già al concetto stesso.

Ancora: quando il condizionato come la condizione sono cose in sè, dato il primo, non è solo imposto il regresso alla seconda, ma è realmente dato: e poichè questo vale di tutti i termini della serie, per il fatto che il condizionato, il quale è possibile solo per l'esistenza della serie di detti termini, esiste, è ad un tempo data o meglio presupposta l'intera serie delle condizioni, cioè l'incondizionato. Qui la sintesi del condizionato con la condizione è una sintesi del puro intelletto, che si rappresenta le cose come sono, senza preoccuparsi se e come noi possiamo averne la conoscenza. Per contro quando io ho da fare con fenomeni, che, come semplici rappresentazioni, non sono dati, se io

non ne ho conoscenza (cioè se io non li ho, perchè essi non sono se non conoscenze empiriche), io non posso dire nello stesso senso che, se mi è dato il condizionato, mi sono date anche tutte le condizioni dello stesso (come fenomeni) e non posso quindi in alcun modo concludere all'assoluta totalità della serie delle stesse. Perchè i fenomeni sono nell'apprensione stessa niente altro che una sintesi empirica (nello spazio e nel tempo) e sono dati solo in questa. Ora non segue affatto che, quando è dato il condizionato fenomenico, sia con ciò data e presupposta la sintesi, che costituisce la sua condizione empirica; questa ha luogo solo all'atto del regresso e non si ha senza di esso. Solo si può dire in tal caso che è imposto un regresso nelle condizioni, cioè che è imposta la continuazione della sintesi empirica dalla parte delle condizioni e che non mancheranno mai condizioni che possano esser date in questo regresso.

Di qui si vede che la maggiore del raziocinio cosmologico prende il condizionato nel senso trascendentale di pura categoria, la minore invece nel senso empirico d'un concetto intellettivo applicato ai fenomeni: esso costituisce così quel sofisma che si dice *sophisma figurae dictionis*. Tale sofisma non è un artificio, ma un'illusione del tutto naturale della ragione comune. Per essa noi, dato un condizionato, presupponiamo genericamente, senza riflettere, la serie delle sue condizioni, poichè è un'esigenza logica l'assumere, data una conclusione, la totalità delle premesse; e poichè nel collegamento del condizionato con la condizione non si fa questione di tempo, essi vengono presupposti in sè come simultaneamente dati. In secondo luogo è altrettanto naturale considerare (nella minore) i fenomeni come cose in sè e come oggetti dati al puro intelletto, in quel modo che si era fatto nella maggiore: facendo astrazione da tutte le condizioni dell'intuizione sotto le quali soltanto gli oggetti ci sono dati. Ma con ciò noi abbiamo trascurato una distinzione della più alta importanza. La sintesi del condizionato

con la condizione sua e l'intera serie delle stesse nella maggiore non implicava in sè la limitazione del tempo e il concetto della successione. Per contro la sintesi empirica e la serie delle condizioni fenomeniche nella minore sono necessariamente successive e date solo successivamente nel tempo; quindi io non potevo qui, come là, presupporre l'assoluta totalità della sintesi e della serie da essa rappresentata; perchè là gli oggetti della serie sono dati in sè (senza condizioni di tempo), qui invece sono possibili solo per il successivo regresso, il quale in tanto è dato, in quanto è realmente compiuto,

(*Critica d. r. pura,* p. 443-446).

Zenone l'eleate, un sottile dialettico, è già stato biasimato da Platone come un temerario sofista, per ciò che egli, affine di mostrare la sua abilità, cercava di dimostrare una tesi con prove apparenti e poi subito appresso di confutarla con argomenti egualmente forti. Egli affermava che Dio (il quale non era probabilmente per lui altro che il mondo) non è nè finito nè infinito, non è nè in movimento nè in riposo, nè simile ad altro nè dissimile. È parso, a coloro che l'hanno giudicato, che egli volesse negare del tutto due proposizioni reciprocamente contradittorie, il che è assurdo. Ma io non trovo che gli si possa giustamente addossare questa colpa. Se egli con la parola Dio intendeva l'universo, egli poteva benissimo dire che esso non è costantemente presente nel suo luogo (in riposo), nè lo muta (si muove), perchè tutti i luoghi sono nell'universo, ma questo non è in alcun luogo. Se l'universo abbraccia in sè tutto quanto esiste, esso non è nè simile nè dissimile ad altro, perchè fuori di esso non vi è altro, con cui possa venir paragonato. Se due giudizi opposti presuppongono una condizione assurda, allora sono entrambi nulli, nonostante la loro opposizione (che non è vera contraddizione), perchè è nulla la condizione sotto la quale ciascuno di essi dovrebbe valere.

Se alcuno dicesse: ogni corpo ha un buon odore o un cattivo odore, potrebbe aver luogo un terzo caso, e cioè che non abbia alcun odore: così entrambe le proposizioni opposte sarebbero false..... Quando si considerano come contradittorie le due proposizioni: il mondo è infinitamente grande, il mondo è di grandezza finita, si assume come presupposto che il mondo (la serie dei fenomeni) sia una cosa in sè..... Ma se io tolgo questa presupposizione, quest'apparenza trascendentale, e nego che sia una cosa in sè, l'opposizione contradditoria delle due proposizioni si muta in una opposizione puramente dialettica e poichè il mondo non esiste affatto in sè (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), così esso non è nè un tutto in sè infinito, nè un tutto in sè finito. Esso esiste solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per nessun modo in sè stesso. Ora essendo questa serie sempre condizionata, essa non è mai data nella sua totalità e perciò il mondo non è un tutto incondizionato, nè esiste come tale, nè in quanto infinito, nè in quanto finito.

Ciò che qui si è detto della prima idea cosmologica, cioè della totalità assoluta della grandezza del fenomeno, vale anche delle altre. La serie delle condizioni è reale soltanto nella stessa sintesi regressiva, non esiste per sè nel fenomeno, come una realtà autonoma, data anteriormente ad ogni regresso. Quindi io potrò dire: il numero delle parti in un dato fenomeno non è in sè nè finito nè infinito, perchè il fenomeno non è alcunchè di esistente per sè e le parti vengono date soltanto per il regresso della sintesi scomponente e nella sintesi stessa; il quale regresso non è mai dato nell'assoluta totalità, nè come finito, nè come infinito. Lo stesso vale della serie concatenata delle cause o della serie dei condizionati fino alla esistenza incondizionatamente necessaria, che non può mai essere considerata in sè nella sua totalità nè come finita nè come infinita; perchè essa, come serie di rappresentazioni subor-

dinate, consiste solo nel regresso dinamico e non può esistere anteriormente allo stesso come serie per sè sussistente di cose in sè.

Per tal modo l'antinomia della ragion pura nelle sue idee cosmològiche è tolta col mostrare che essa è soltanto dialettica ossia è solo l'apparenza d'una contraddizione, la quale nasce da ciò che si applica l'idea della totalità assoluta, valida solo come condizione delle cose in sè, ai fenomeni, che esistono solo nella rappresentazione e, in quanto costituiscono una serie, nel regresso successivo, ma non altrimenti.

(*Critica d. r. pura*, p. 447-450).

A tutte le idee della ragione, in quanto sono formazioni ambigue, che in sè adunano da una parte l'idea puramente razionale della totalità assoluta, dall'altra la concatenazione di elementi o di rapporti, con cui la nostra ragione cerca di rendersi obbiettiva tale idea, dovrebbe essere comune il carattere di esprimere da una parte l'esigenza d'una totalità trascendente, nella quale ha il suo termine la concatenazione formale della realtà empirica, dall'altra l'esigenza puramente intellettiva di un regresso indefinito nella concatenazione degli esseri empirici, come quella che aspira verso la totalità trascendente quasi verso il suo limite, senza però poterlo mai raggiungere. Invece Kant, fedele al suo riserbo speculativo, accentua in modo quasi esclusivo il carattere sofistico (dialettico) di queste idee; solo assegnando genericamente alla ragione una funzione limitativa dell'esperienza, in quanto essa, fatta conscia dei suoi errori dialettici, riconosce il carattere fenomenico della realtà e così ci rinvia, almeno negativamente, all'essere in sè. Solo per le due ultime idee cosmologiche (dell'essere libero e dell'essere necessario) Kant riconosce, con una distinzione non troppo giustificata, questo duplice compito: in quanto le rispettive antinomie ci rinviano, per l'esigenza razionale (tesi) all'essere in sè, per l'esigenza empirica (antitesi) alla indefinita serie fenomenica. In modo particolare Kant accentua questo punto per la terza antinomia, della libertà e della causalità naturale: mosso evidentemente dalla preoccupazione di lasciare aperta la via al concetto della libertà pratica, che è condizione indeclinabile dell'attività morale.

Si può pensare un duplice modo di causalità in riguardo a ciò che avviene: causalità secondo la natura e causalità da libertà. La prima è il collegamento d'uno stato con uno stato antecedente nel mondo sensibile, onde il primo segue al secondo giusta una regola. Ora poichè la causalità dei fenomeni riposa su condizioni temporali e lo stato anteriore, se fosse sempre stato, non avrebbe prodotto alcun effetto, sorgendo questo solo nel tempo, così l'attività della causa di ciò che sorge od avviene deve essere anche sorta ed ha essa stessa bisogno alla sua volta, secondo il principio dell'intelletto, di una causa.

Invece io intendo per libertà, in senso cosmologico, la facoltà di iniziare da sè uno stato, la cui causalità non sta quindi alla sua volta, secondo la legge di natura, sotto un'altra causa che la determini secondo il tempo. La libertà è in questo senso una pura idea trascendentale, che in primo luogo non contiene nulla di attinto all'esperienza; perchè è una legge universale della stessa possibilità dell'esperienza che tutto ciò che avviene abbia una causa, quindi anche l'attività della causa, che è pur avvenuta o sorta essa stessa, debba avere alla sua volta una causa; onde l'intiero campo dell'esperienza, per quanto si estende, viene trasmutato in quel complesso che diciamo natura. Ma poichè in tal modo non può aversi alcuna totalità assoluta delle condizioni nella concatenazione causale, la ragione si crea l'idea d'una spontaneità, che inizia da sè l'azione, senza bisogno d'una causa antecedente che, conforme alla legge del collegamento causale, la determini alla sua volta all'azione.

..... Si vede facilmente che, se ogni causalità nel mondo sensibile fosse puramente natura, ogni evento sarebbe determinato nel tempo da un altro secondo leggi necessarie; onde, poichè i fenomeni, in quanto determinano la volontà, dovrebbero rendere necessario ogni atto come loro naturale effetto, la negazione della libertà trascendentale sopprimerebbe anche ogni libertà pratica. Perchè questa presuppone

che, sebbene qualche cosa non è avvenuto, pure avrebbe dovuto accadere e che la sua causa nel fenomeno non era così rigorosamente determinante, che non potesse esservi nella nostra volontà una causalità capace di produrre indipendentemente dalle cause naturali ed anche contro la loro potenza ed influenza alcunchè di determinato nella serie del tempo, ossia di iniziare del tutto da sè una serie di eventi.

..... Ora, se i fenomeni fossero cose in sè, la libertà sarebbe annullata senza rimedio. Allora la natura sarebbe la causa completa ed in sè sufficiente di ogni evento e la condizione di questo sarebbe sempre tutta contenuta nella serie dei fenomeni, i quali insieme coi loro effetti costituirebbero una concatenazione necessaria. Se invece i fenomeni sono presi per quello che in realtà sono e cioè non come cose in sè e cioè come rappresentanzioni connesse secondo leggi empiriche, esse devono avere anche cause che non sono fenomeni. Una tale causa intelligibile non è più determinata nella sua attività dai fenomeni, sebbene i suoi effetti siano fenomeni e così possano venir determinati da altri fenomeni. Essa è, insieme alla sua attività, fuori della serie: laddove i suoi effetti si trovano nella serie delle condizioni empiriche. L'effetto può dunque essere considerato rispetto alla sua causa intelligibile come libero, e tuttavia rispetto ai fenomeni come un effetto degli stessi secondo la necessità naturale: una distinzione che, quando viene esposta genericamente ed in astratto, può apparire estremamente sottile ed oscura, ma che si chiarirà in seguito nell'applicazione. Qui io ho voluto solo fare l'osservazione che, poichè la connessione universale di tutti i fenomeni in un contesto naturale è legge indeclinabile, questa dovrebbe necessariamente abbattere ogni libertà, se si volesse pertinacemente insistere sulla realtà dei fenomeni. Quindi è che coloro, i quali seguono in questo punto l'opinione comune, non hanno mai potuto arrivare a conciliare la libertà con la natura.

(*Critica d. r. pura*, p. 469-473).

Alla causalità libera (o intelligibile) corrisponde nell'uomo il carattere intelligibile, alla causalità naturale il carattere empirico.

Io chiamo ciò che in un oggetto dei sensi non è fenomeno col nome di « intelligibile ». Se pertanto ciò, che deve essere considerato nel mondo sensibile come fenomeno, ha in sè anche una facoltà, che non è oggetto dell'intuizione sensibile, ma per cui può essere ugualmente causa di fenomeni, possiamo considerare la causalità di questo essere da due parti, come intelligibile in quanto è l'atto d'una cosa in sè e come sensibile quanto ai suoi effetti nell'ordine fenomenico. Noi dovremmo così, rispetto alla facoltà d'un tale soggetto, farci un concetto empirico e nello stesso tempo anche un concetto intellettuale della sua causalità, i quali vengono a coincidere in ogni e medesimo effetto. Pensare in questo doppio modo la facoltà d'un oggetto dei sensi non contraddice a nessuno dei concetti che dobbiamo farci dei fenomeni e di una possibile esperienza. Poichè non essendo i fenomeni cose in sè e dovendo avere per fondamento un oggetto trascendentale, che li determina come pure rappresentazioni, nulla ci vieta di riferire a questo oggetto trascendentale oltre alla proprietà, per cui si rivela, anche una causalità che non è fenomeno, sebbene il suo effetto si ritrovi nel fenomeno. Ora ogni causa agente deve avere un carattere, cioè una legge della sua causalità, senza di cui non sarebbe causa. Noi avremmo così in ogni soggetto del mondo sensibile in primo luogo un carattere empirico, per il quale tutte le sue azioni sarebbero, come fenomeni, connesse con altri fenomeni secondo leggi naturali costanti e potrebbero da essi venir derivate come da condizioni loro; sì che sarebbero, in unione con essi, come altrettanti membri d'un'unica serie dell'ordine naturale. Dovremo in secondo luogo ammettere in esso un carattere intelligibile, per il quale è causa di quelle azioni come fenomeni, ma che non è sotto le condizioni della sensibilità e non è esso stesso fenomeno. Si potrebbe dire il primo il

carattere della cosa nel fenomeno, il secondo il carattere della cosa in se stessa.

Questo soggetto agente non starebbe secondo il suo carattere intelligibile sotto alcuna condizione temporale: perchè il tempo è condizione dei fenomeni, non delle cose in sè. Nessuna azione dovrebbe in esso sorgere o passare: perciò esso non sarebbe nemmeno soggetto alla legge di ogni determinazione temporale, di ogni cosa che sorge e passa: e cioè che tutto quanto avviene ha la sua causa nei fenomeni (dello stato antecedente). In una parola la sua causalità, in quanto intellettuale, non starebbe nella serie delle condizioni empiriche che rendono necessario il corrispondente evento nel mondo sensibile. Questo carattere intelligibile non potrebbe mai venir conosciuto immediatamente, perchè noi possiamo percepire solo ciò che ci appare: ma dovrebbe venir pensato conforme al carattere empirico, in quanto noi possiamo genericamente porre nel pensiero un oggetto trascendentale a fondamento dei fenomeni, sebbene nulla sappiamo di ciò che è in sè.

Secondo il suo carattere empirico poi tale soggetto sarebbe, come fenomeno, soggetto a tutte le leggi della concatenazione causale e non sarebbe, in quanto tale, che una parte del mondo sensibile, i cui effetti, come ogni altro fenomeno, derivano indeclinabilmente dalla natura. In quanto verrebbero in esso a confluire i fenomeni esterni e l'esperienza ci farebbe conoscere il suo carattere empirico, cioè la legge della sua causalità, noi dovremmo poter spiegare tutti i suoi atti secondo leggi naturali ed una possibile esperienza dovrebbe fornirci tutti i requisiti per una perfetta e necessaria determinazione degli stessi.

Però secondo il carattere intelligibile dovrebbe lo stesso soggetto essere considerato libero da ogni influenza del senso e da ogni determinazione fenomenica; e poichè in esso, in quanto è un noumeno, nulla avviene, non vi è mutamento che implichi determinazione dinamica nel tempo, quindi

nessun collegamento con fenomeni come cause, così questo essere attivo dovrebbe nelle sue azioni essere indipendente e libero dalla necessità naturale, come quella che ha luogo soltanto nel mondo sensibile. Si potrebbe di esso giustamente dire che inizia da sè i suoi effetti nel mondo sensibile, senza che l'azione in lui abbia un inizio; e questo sarebbe valido senza che perciò gli effetti nel mondo sensibile debbano iniziarsi da sè, perchè essi vi sono sempre predeterminati da condizioni empiriche preesistenti e col concorso del carattere empirico (che è il fenomeno dell'intelligibile) e vi sono possibili solo come una continuazione della serie delle cause naturali. Così sarebbero simultaneamente possibili, e senza alcuna contraddizione, nelle medesime azioni natura e libertà, ciascuna nel suo completo significato, secondo che esse vengono riferite alla loro causa sensibile od alla causa intelligibile.

(*Critica d. r. pura*, p. 473-475).

Kant chiarisce con un esempio questa doppia causalità che si incontra in ogni atto e che permette di considerarlo sotto un rispetto come un effetto naturale e necessario, sotto un altro come un'azione libera d'un soggetto reponsabile.

..... Si prenda per esempio un atto volontario, una menzogna malvagia, per cui un uomo ha prodotto un certo disordine nella società, la si analizzi nei moventi da cui è sorta e quindi la si giudichi, insieme alle conseguenze, come un atto moralmente imputabile. Sotto il primo rispetto si va dal suo carattere empirico fino alle sorgenti dello stesso, che si ricercano nella cattiva educazione e nella cattiva società, in parte nella malvagità d'un temperamento insensibile alla vergogna, in parte anche si addossano alla leggerezza ed all'impulsività; senza perdere di vista in questo esame le cause occasionali dell'atto. In tutto ciò si procede come nella ricerca della serie delle cause determinanti per un dato fatto naturale. Ma sebbene l'azione venga per tal

via considerata come determinata, non perciò meno si biasima il colpevole e non per via del suo naturale disgraziato, non per via delle circostanze su di lui agenti, anzi nemmeno per la sua condotta anteriore; perchè si presuppone che si possa lasciare totalmente da parte l'esame di questi antecedenti e considerare la serie delle condizioni determinanti come non avvenuta; e così considerare l'atto come del tutto incondizionato rispetto allo stato antecedente, come se l'agente con esso iniziasse interamente da sè una serie di effetti. Questo biasimo si fonda su d'una legge della ragione, in quanto si considera questa come una causa, che avrebbe potuto e dovuto determinare altrimenti la condotta dell'uomo, indipendentemente da tutte le suddette condizioni empiriche. E invero si considera la causalità della ragione non come un fattore concorrente, ma come completa in sè stessa, anche se gli stimoli sensibili fossero non pro, ma contro; l'azione viene riferita al suo carattere intelligibile: l'agente, ha ora, nell'atto che mentisce, completamente colpa: la ragione era, nonostante le condizioni empiriche dell'atto, del tutto libera e l'atto è dovuto interamente al suo silenzio.

(*Critica d. r. pura*, p. 484-485).

Per quanto Kant avvicini qui, con una trasparenza che può parere eccessiva, il carattere intelligibile all'empirico, il suo solito riserbo speculativo lo conduce a considerare questa posizione della libertà (che potrà ricevere senso e contenuto dalla vita morale) come una pura limitazione dell'esperienza e della sua necessità, le quali non devono essere considerate come realtà assolute, ma come semplici parvenze fenomeniche d'una realtà noumenica a noi inaccessibile.

Si deve notare che con questo non abbiamo voluto dimostrare la realtà della libertà, come di una delle facoltà che contengono la causa dei fenomeni dell'ordine sensibile. Perchè questo..... non sarebbe stato possibile, non potendo

noi dall'esperienza concludere a qualche cosa che non potrebbe venir pensato secondo le leggi dell'esperienza. Anzi non abbiamo nemmeno voluto dimostrare la possibilità della libertà: chè nemmeno questo si sarebbe potuto, non potendo noi da puri concetti *a priori* dedurre la possibilità di principii reali o d'una causalità qualsivoglia. La libertà è trattata qui solo come idea trascendentale, per mezzo di cui la ragione crede di poter iniziare in modo assoluto con un sensibilmente incondizionato la serie delle condizioni sensibili; con la qual cosa essa si avvolge in una contraddizione con quelle stesse leggi, che essa prescrive all'intelletto nel suo uso empirico. La sola cosa che potevamo e che volevamo fare era di mostrare che la contraddizione riposa su d'un'illusione e che quanto meno la natura e la causalità da libertà non si contraddicono.

(*Critica d. r. pura*, p. 487).

L'idea teologica si riconnette con la terza e la quarta idea cosmologica (categorie della causalità e della necessità). La mente umana parte, generalmente, all'inizio, dalla considerazione della costituzione della realtà per elevarsi, secondo la legge di causalità, ad una Causa prima (prova fisico-teleologica); o, più rigorosamente, dalla considerazione d'una realtà empirica qualunque, come contingente, si innalza al concetto dell'assolutamente necessario (prova cosmologica). Qui il processo della ragione si incontra con un altro ordine d'idee che è fondato (sebbene Kant non lo dica espressamente) sulla categoria di realtà. Ogni molteplicità qualitativa del sensibile non è in fondo se non una limitazione d'una specie di sostrato comune contenente in sè ogni possibilità del molteplice, d'una totalità della realtà « come tutte le figure geometriche non sono se non altrettante limitazioni dello spazio ». Questa totalità della realtà non è l'aggregato degli esseri limitati, ma è un'unità che sta a fondamento di tutti questi esseri. Con il concetto dell'essere illimitato, che è il fondamento di ogni realtà, la mente identifica la causa prima, l'assolutamente incondizionato: e, conforme alle tendenze della ragione, ipostasizza poi questo concetto, così arricchito, considerandolo come il concetto di un essere unico, eterno, ecc.: in altre parole come il concetto di Dio.

Tale è dunque il naturale processo della ragione umana. Da principio si persuade dell'esistenza d'un essere necessario, quale esso si sia. In questo riconosce un'esistenza incondizionata. Ora, ricercando il concetto dell'indipendente da ogni condizione, lo trova in ciò che è la condizione sufficiente di tutto il resto, ossia in ciò che contiene ogni realtà. Il tutto illimitato è un'assoluta unità ed implica il concetto dell'essere semplice, cioè dell'essere supremo: così essa conclude all'assoluta necessità dell'esistenza dell'essere supremo, come fondamento di tutte le cose.

(*Critica d. r. pura*, p. 508).

Quest'argomento [la prova cosmologica], sebbene sia in realtà trascendentale, in quanto s'appoggia sull'intrinseca insufficienza del contingente, è tuttavia così semplice e naturale che anche il più comune buon senso se lo appropria, appena gli è posto dinanzi. Si vede che le cose mutano, sorgono e passano: debbono dunque esse, o i loro stati, avere una causa. Ma di ogni causa data nell'esperienza si può ripetere la stessa cosa. Dove porremo noi la causa suprema, se non là, dove è anche la causa più universale, cioè in quell'essere che contiene in sè originariamente l'esplicazione di ogni possibile effetto ed il cui concetto è anche molto facilmente costituito per mezzzo dell'unico tratto della perfezione assoluta? Questa causa universale è posta da noi come assolutamente necessaria, perchè troviamo assolutamente necessario di salire fino ad essa e non abbiamo ragione di risalire al di là. Perciò noi vediamo presso tutti i popoli tralucere attraverso la più crassa idolatria qualche scintilla di monoteismo: che non è il risultato della riflessione e di profonde speculazioni, ma d'una inclinazione naturale del senso comune, diventata gradatamente sempre più distinta.

(*Critica d. r. pura*, p. 510).

Come per l'idea psicologica e le due prime idee cosmologiche, Kant qui vede sopratutto (anzi quasi esclusivamente) l'aspetto sofistico (dialettico); senza arrestarsi alla considerazione che l'esigenza d'un regresso senza fine è anche qui il segno della limitazione dell'esperienza e dell'esigenza della posizione d'una realtà assoluta, egli considera l'idea teologica come avente origine dalla trasformazione d'un regresso empirico in un regresso reale nell'ordine delle cose in sè. Ogni singolo è determinato dalla totalità dell'esperienza: ma questa è data solo come possibile esperienza, non è mai data assolutamente nella sua totalità, nè può esserlo. Operando un passaggio sofistico all'ordine delle cose in sè, si può certo concludere allora all'esistenza reale della totalità assoluta; ma basta mettere in luce il sofisma della ragione per dimostrarne la vanità.

Un oggetto dei sensi può essere determinato completamente solo quando è paragonato con tutti i predicati fenomenici e determinato per essi positivamente o negativamente. Ora poichè ciò che costituisce la cosa (fenomenica), ossia la sua realtà, dev'essere dato, perchè altrimenti la cosa non potrebbe venir pensata e poichè ciò, in cui è dato il reale di tutti i fenomeni, è la totalità unica dell'esperienza, così la materia della possibilità di tutti gli oggetti dei sensi deve essere presupposta come data in un complesso, sulla cui limitazione riposa ogni possibilità degli oggetti empirici, ogni reciproca distinzione ed ogni completa determinazione. Ora in realtà non sono dati a noi altri oggetti che quelli dei sensi e nel contesto d'una possibile esperienza: quanto precede vuol dire quindi solo che ogni oggetto, in quanto è per noi, presuppone come condizione della sua possibilità il complesso totale della realtà empirica. Per una illusione naturale noi consideriamo questo principio, che vale soltanto delle cose in quanto sono oggetto dei nostri sensi, come valido di tutte le cose in genere: e così poniamo il principio empirico dei nostri concetti della possibilità delle cose, in quanto fenomeni, omettendo questa limitazione, come un principio della possibilità delle cose in genere.

Noi ipostasizziamo poi quest'idea del complesso di ogni realtà, in quanto trasformiamo l'unità distributiva, che serve all'uso empirico dell'intelletto, nell'unità collettiva d'un tutto dell'esperienza e pensiamo questo tutto fenomenico come una unità contenente in sè tutta la realtà empirica: unità che quindi, per via della ora accennata sostituzione trascendentale, confondiamo col concetto d'una cosa in sè che è alla testa della possibilità di tutte le cose, in quanto dà le condizioni reali per la loro perfetta determinazione.

(*Critica d. r. pura*, p. 504-505).

La prova ontologica è il tentativo di giustificare questo passaggio dall'ordine fenomenico all'ordine delle cose in sè: in quanto vuol mostrare che la totalità della realtà implica in sè anche il predicato dell'esistenza. La prova è formulata nella forma tradizionale della scuola leibniziana.

Il concetto dell'essere realissimo contiene in sè ogni realtà e noi siamo autorizzati ad assumere tale essere come possibile (il concetto è sempre possibile quando non si contraddice). Ora nella realtà è compresa anche l'esistenza: quindi l'esistenza è compresa nel concetto d'un tale possibile. Nè noi possiamo rifiutarci a porre questo possibile: perchè con ciò negheremmo l'interiore possibilità sua, ossia commetteremmo una contraddizione.

(*Critica d. r. pura*, p. 515).

La critica (tanto criticata alla sua volta) di Kant a questo argomento consiste nel richiamare la distinzione tra fenomeni (che sono i soli nostri oggetti) e cose in sè. Il nostro concetto d'esistenza è applicato ai fenomeni per via del loro riferimento al complesso dell'esperienza, nel quale hanno il criterio della realtà. È perciò assurdo volerlo derivare per via analitica da concetti. Onde non si può dire che Dio esiste nel senso che esistono gli oggetti dei quali abbiamo esperienza e scienza. Il che naturalmente non esclude che ciò possa dirsi, ma in altro senso.

« Essere » non è evidentemente un predicato reale, ossia il concetto d'alcunchè che s'aggiunga al concetto d'una cosa..... Se io dico: Dio esiste, o: vi è un Dio, io non aggiungo alcun nuovo predicato al concetto di Dio, ma pongo solo il soggetto in se stesso con tutti i suoi predicati e lo pongo come oggetto corrispondente al mio concetto. Entrambi debbono avere esattamente lo stesso contenuto; quindi se pure il concetto esprime la semplice possibilità, il fatto che io penso il relativo oggetto come dato (quando dico che esso è) non può aggiungervi nulla. E così il reale non contiene nulla di più del possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più che cento talleri possibili. In quanto questi corrispondono al concetto, quelli all'oggetto ed alla sua posizione in se stesso, se i talleri reali contenessero di più che i talleri possibili, il mio concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, non sarebbe un concetto ad esso adeguato. Ma il mio stato patrimoniale è diverso se io ho cento talleri reali e se ne ho soltanto il concetto (cioè la possibilità)..... Ciò è perchè l'oggetto è posto dal concetto solo come in accordo con le condizioni generali d'una possibile conoscenza empirica in genere; per via dell'esistenza invece è pensato come contenuto nel contesto dell'esperienza complessiva: con il che il concetto dell'oggetto non è accresciuto menomamente, ma il nostro pensiero riceve una percezione possibile di più.

Il nostro concetto d'un oggetto può quindi contenere quello che si vuole; ma noi dobbiamo sempre uscire da esso per affermarne l'esistenza. Per gli oggetti dei sensi questo avviene mediante il collegamento secondo leggi empiriche con una percezione qualsivoglia: ma per gli oggetti del puro pensiero non abbiamo alcun mezzo di conoscerne l'esistenza, che dovrebbe essere conosciuta del tutto *a priori*, mentre noi abbiamo coscienza dell'esistenza solo mediante il riferimento all'unità dell'esperienza (sia che ciò avvenga immediatamente nella percezione, o per mezzo di raziocinii

che collegano con la percezione) ed un'esistenza che sia fuori di questo campo non può certo venire da noi dichiarata impossibile, ma è un presupposto che non possiamo in alcun modo giustificare.

(*Critica d. r. pura*, p. 516-518).

La prova cosmologica (*a contingentia mundi*) si sforza di evitare una deduzione di Dio da puri concetti (come nella prova ontologica) e si dà l'apparenza di partire dall'esperienza. Ciò che esiste deve avere una causa prima necessaria: questo è il suo primo passo, che si fonda sull'esperienza. Ma l'essere assolutamente necessario (essa prosegue) non può essere che l'essere assolutamente reale (cioè la totalità della realtà), come quello che contiene la condizione ultima di ogni possibilità e di ogni esistenza. Quindi ecc. Kant oppone a questa prova che essa è soltanto l'argomento ontologico mascherato.

Se è vera la proposizione: l'essere assolutamente necessario è ad un tempo l'essere assolutamente reale (che è il *nerbus probandi* della prova cosmologica); questo giudizio deve potersi convertire *per accidens*, quindi si può dire: alcuni esseri assolutamente reali sono ad un tempo assolutamente necessarii. Ma poichè non vi è un *ens realissimum* che sia diverso dall'altro, e ciò che si dice d'alcuni può dirsi di tutti, così io potrò anche convertire semplicemente (in questo caso) il giudizio e dire: ogni essere realissimo è un essere necessario. Essendo questa proposizione derivata da puri concetti *a priori*, il puro concetto dell'essere realissimo porta così già con sè l'assoluta necessità sua: ciò che appunto affermava la prova ontologica e non vuole riconoscere la prova cosmologica, sebbene essa lo ponga occultamente a fondamento delle sue conclusioni.

(*Critica d. r. pura*, p. 523-524).

La prova fisico-teleologica, della quale Kant riconosce l'importanza dal punto di vista dell'apologetica popolare, vale a farci concludere, in virtù del principio di causa, ad un autore delle cose

buono, saggio, ecc., ma non ad un essere perfettissimo. Subreptiziamente essa fa appello alla prova cosmologica ed, attraverso a questa, alla prova ontologica: quindi, per sè, non ha filosoficamente alcun valore.

Il mondo presente ci offre un così sconfinato spettacolo di varietà, di ordine, di saggezza e di bellezza, tanto nell'infinita estensione del tutto quanto nelle sue suddivisioni ultime, che, non ostante ogni conoscenza che il nostro debole intelletto può acquistarne, ogni linguaggio non trova, dinanzi a tante e così grandiose meraviglie, parole sufficienti, ogni numero si arresta nella sua impotenza e il nostro stesso pensiero non trova forme definite; sì che il giudizio nostro del tutto si risolve in un muto, ma tanto più eloquente stupore. Da ogni parte noi vediamo una catena di effetti e di cause, di fini e di mezzi, una regolarità mirabile nel sorgere e nel passare; e, poichè nulla è venuto da sè nello stato in cui si trova, così questo ci rinvia sempre oltre ad un'altra cosa come sua causa, la quale ci mette ancor dinanzi alla necessità della stessa domanda; sì che in tal modo il tutto precipiterebbe nell'abisso del nulla, se non si assumesse qualche cosa che, posto fuori di questa infinita contingenza, sussistesse originariamente e indipendentemente per sè e tenesse insieme tutto il resto, assicurandone, come causa del suo sorgere, anche la conservazione. Come dobbiamo pensare questa causa suprema? Noi non conosciamo il mondo in tutta la sua estensione nè, tanto meno, possiamo apprezzarne la grandezza confrontandolo con tutto il possibile. Ma che cosa ci impedisce, dal momento che abbiamo bisogno, in riguardo alla causalità, d'un essere ultimo e supremo, di porlo, anche secondo il grado di perfezione, al disopra di ogni altro possibile? Il che noi possiamo facilmente effettuare, sebbene solo con l'indeciso contorno d'un concetto astratto, se noi ci rappresentiamo riunite in esso, come in un'unica sostanza, tutte le perfezioni possibili.

..... Questa prova merita sempre d'essere ricordata con rispetto. È la più antica, la più chiara, la più adatta al senso comune. Essa vivifica lo studio della natura, dal quale ha la sua esistenza e riceve per questa via sempre nuovo vigore. Essa introduce fini e disegni là dove la nostra osservazione nulla per sè ne avrebbe scoperto ed amplia le nostre conoscenze naturali indirizzandole verso una particolare unità, il cui principio è fuori della natura. Queste conoscenze reagiscono poi alla lor volta sulla loro causa, cioè sull'idea che le ha generate ed accrescono la fede in un artefice primo fino a convertirla in una convinzione irresistibile.

(*Critica d. r. pura*, p. 533-534).

Secondo questa argomentazione la finalità e l'armonia di tanti apparati della natura proverebbe solo la contingenza della forma, ma non della materia, cioè della sostanza delle cose: chè a questo fine si esigerebbe ancora si potesse provare che le cose sarebbero in se stesse incapaci di un tale ordine e di una tale armonia, quando non fossero, anche secondo la loro sostanza, il prodotto d'una saggezza suprema: al che sarebbero necessarie ben altre prove che quelle ricavate dall'analogia con l'arte umana. La prova potrebbe al più dimostrare l'esistenza d'un artefice del mondo, limitato sempre dalla natura della materia da lui elaborata, non quella d'un creatore del mondo, alla cui idea tutto è sottoposto; quindi essa non basta al grande fine che si ha di mira, e cioè a dimostrare l'esistenza d'un essere originario assolutamente per sè sussistente.

(*Critica d. r. pura*, p. 537).

Questa prova è, come mi sembra, antica quanto la ragione umana. Essa è così naturale, così attraente ed estende così continuamente il campo della sua riflessione parallelamente allo svolgersi delle nostre conoscenze, che durerà

fino a quando vi sarà una creatura razionale, la quale si elevi a riconoscere Dio dalle sue opere.

..... Ma con tutta questa sua eccellenza, essa è tuttavia incapace di precisione e certezza matematica. Si potrà sempre concludere all'esistenza d'un qualche inconcepibilmente grande autore di quel tutto che si offre ai nostri sensi, ma non a quella del più perfetto fra tutti gli esseri possibili. Vi sarà la più alta verisimiglianza che tale primo autore sia unico: ma questa convinzione mancherà di quella efficienza, che sola può sfidare il più irriverente scetticismo. Il che significa che noi non possiamo argomentare all'esistenza nella causa di perfezioni più grandi e più numerose di ciò che sia necessario per spiegare il grado e la costituzione degli effetti: se noi per giudicare dell'esistenza della causa, non abbiamo altra occasione se non quella che ci danno i suoi effetti. Ora noi riconosciamo che vi è nel mondo perfezione, grandezza ed ordine in alto grado; dal che non possiamo concludere con rigore logico se non che la causa sua deve possedere altrettanto di intelligenza, di potenza e di bontà, in nessun modo invece che sia onnisciente, onnipotente, ecc. Vi è un tutto sconfinato nel quale vediamo dappertutto ordine ed unità: noi possiamo con buon fondamento arguirne che l'autore di esso sia unico. Ma noi dobbiamo confessare che non conosciamo tutto il creato e perciò, se da ciò che conosciamo possiamo argomentare ad un unico autore, non sappiamo se anche del resto che ci è ignoto si può congetturare la stessa cosa; il che è certo molto ragionevole, ma non costituisce una conclusione rigorosa.

(*Dell'unica prova possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* [1763], p. 121-122).

Se la prova fisico-teleologica persuade, come se fosse un vero argomento teologico, ciò non deriva dal fatto che le idee dei fini della natura possano servire come prove

empiriche per l'esistenza d'un'intelligenza suprema; ma da ciò che a quell'argomentazione, per la quale si attribuisce un fine supremo e così una saggezza all'essere rivelantesi con sì mirabili artifizi nei fini della natura, si mescola inavvertitamente quella prova che ogni uomo porta con sè e che lo muove nel suo intimo, la prova morale; e così arbitrariamente si completa la prima in ciò che essa ha di manchevole. In realtà quindi la convinzione è prodotta dalla prova morale e solo sotto il rapporto morale, in cui ciascuno è tratto intimamente all'assenso: la prova fisico-teleologica ha solo il merito di trasformare la considerazione del mondo in una considerazione teleologica e così di condurre ad un autore intelligente del mondo: il rapporto morale di questo autore con i fini e l'idea d'un tale legislatore ed autore del mondo, come concetto teologico, sono una pura aggiunta, sebbene sembrino svolgersi spontaneamente dalla prova fisico-teleologica.

(*Critica d. giudizio,* p. 369).

Anche rispetto all'idea teologica l'attività della ragione non serve a darci alcuna conoscenza obbiettiva del trascendente, ma ad unificare la totalità dell'esperienza ed a determinarne il carattere; eliminando così da una parte ogni pretesa conoscenza dogmatica (in senso positivo come in senso negativo), dall'altro giustificando e fondando la possibilità d'una teologia morale.

Sebbene la ragione nel suo puro uso speculativo resti di gran lunga al disotto di questo troppo alto compito, che è di stabilire l'esistenza d'un essere supremo, ha tuttavia in ciò il grande vantaggio di rettificarne la conoscenza, quando essa potesse venir tratta da altra fonte, di metterla d'accordo con sè stessa e con ogni aspirazione intelligibile e di purificarla da tutto ciò che è contrario al concetto d'un essere originario, come da ogni mescolanza di limitazioni empiriche.

La teologia trascendentale resta quindi, nonostante ogni sua insufficienza, d'una grande importanza nel suo uso negativo ed è una censura costante della nostra ragione, quando essa ha da fare con pure idee, come quelle che non possono ammettere altro criterio se non un criterio trascendentale. Chè, se sotto qualche altro rapporto, p. es. il pratico, il presupposto d'un essere supremo e per sè stante, come intelligenza suprema, affermasse incontestabilmente il suo valore, sarebbe della più alta importanza determinare con precisione questo concetto dal suo lato trascendentale, come il concetto d'un essere necessario e realissimo, eliminarne quanto si oppone alla realtà suprema e quanto appartiene al semplice fenomeno (l'elemento antropomorfico, in ampio senso) e nello stesso tempo sbarazzarsi di tutte le affermazioni opposte, siano ateistiche o deistiche od antropomorfistiche; ciò che in tale trattazione critica è molto facile, perchè le stesse ragioni che mostrano all'evidenza l'impotenza della ragione umana in riguardo all'affermazione dell'esistenza d'un tale essere, bastano necessariamente anche a dimostrare l'insufficienza d'ogni affermazione contraria. Perchè donde si potrebbe con puri argomenti razionali ricavare che non esiste un essere supremo come fondamento di tutto, o che non gli appartenga alcuna delle qualità che noi, argomentando dagli effetti, gli riferiamo secondo l'analogia con le realtà dinamiche d'un essere pensante, oppure che, questo ammesso, le dette qualità debbano essere soggette anche a tutte le limitazioni, che la sensibilità inevitabilmente impone alle intelligenze che conosciamo per l'esperienza?

L'essere supremo rimane quindi per il puro uso speculativo della ragione un semplice ideale, ma un ideale senza errori, un concetto che chiude e corona tutta la conoscenza umana, la cui realtà obbiettiva non può per questa via venir dimostrata, ma nemmeno confutata; e quando vi fosse una teologia fondata sulla morale, che ne completasse la

deficienza, allora la teologia trascendentale, fino a quel punto solo problematica, proverebbe la necessità dell'opera sua, che consiste nel determinare il concetto di Dio e nel tenere in freno la ragione, spesso indotta in errore dal senso e non sempre in accordo con le sue idee. La necessità, l'infinità, l'unità, la trascendenza (non come anima del mondo), l'eternità senza tempo, l'omnipresenza senza spazio, l'omnipotenza ecc. sono predicati trascendentali e perciò il loro esatto concetto, del quale ogni teologia ha bisogno, può essere tolto solo dalla teologia trascendentale.

(*Critica d. r. pura*, p. 546-547).

Quale è dunque il compito reale della ragione e delle sue idee nell'uomo? Il pensiero di Kant è, o sembra, in questo punto alquanto oscillante. In complesso però è chiaro che egli attribuisce alla ragione una duplice funzione. La prima è puramente immanente e consiste nel portare alla massima unità possibile l'insieme delle conoscenze intellettive.

[Le idee della ragione] sono principii i quali servono a dare alla nostra funzione intellettiva chiarezza uniforme, completezza ed unità: sotto questo rispetto valgono dell'esperienza, ma dell'esperienza come totalità. Sebbene una totalità assoluta dell'esperienza sia impossibile, nondimeno l'idea d'una totalità del conoscere unificata secondo principii è ciò che solo può conferire all'esperienza quella particolare forma d'unità che diciamo unità sistematica; senza di cui il nostro conoscere resta alcunchè di frammentario e di inutile per il suo fine supremo.

Le idee trascendentali esprimono così la determinazione propria della ragione, in quanto essa è principio dell'unità sistemetica dell'uso intellettivo. È vero che essa è tratta poi a considerare quest'unità come inerente anche all'oggetto, a riguardare la sua funzione, che è puramente regolativa, come costitutiva, e così a persuadersi di poter estendere, per mezzo di queste idee, la sua conoscenza al

di là di ogni possibile esperienza, nel mondo del trascendente, laddove essa serve solo a portare l'esperienza al massimo della perfezione, cioè a non imbarazzarne il progresso con entità non appartenenti all'esperienza; ma questo è un errore di giudizio rispetto al compito della ragione e dei suoi principii ed è sorgente d'una dialettica, la quale turba l'uso empirico della ragione e la mette in dissidio con se stessa.

(*Prolegomeni*, § 56, p. 119-120).

Il risultato di tutti i tentativi dialettici della ragion pura non solo conferma ciò che abbiamo già provato nell'Analitica trascendentale e cioè che tutte le conclusioni, le quali vogliono condurci al di là del campo dell'esperienza possivile, sono illusorie e senza fondamento; ma ancora ci insegna questo di particolare che la ragione ha una tendenza naturale a valicare questi limiti, che le idee trascendentali sono ad essa così naturali come all'intelletto le categorie, sebbene con la differenza che queste conducono alla verità, cioè alla concordanza dei nostri concetti con l'oggetto, le prime invece causano un'illusione irresistibile, che può essere tenuta in freno solo con la critica più rigorosa.

Ma tutto ciò che è fondato sulla natura delle nostre forze deve avere un fine ed accordarsi con il suo retto uso: quando solamente noi evitiamo i malintesi e riusciamo a trovarne la vera direzione. Anche le idee trascendentali debbono quindi secondo ogni probabilità avere la loro giusta applicazione immanente, sebbene, quando il loro senso è travisato ed esse sono prese per concetti di cose reali, esse diventino trascendenti nella loro applicazione e quindi illusorie. Perchè non l'idea in sè, ma il suo uso può, in riguardo al complesso dell'esperienza possibile, essere trascendente o immanente secondochè la si applica ad un preteso oggetto corrispondente o solo all'uso dell'intelletto in riguardo agli oggetti di questo; quindi il suo uso subreptizio

deve ascriversi sempre ad una mancanza di giudizio, non all'intelletto od alla ragione.

La ragione non si riferisce mai direttamente ad un oggetto, ma solo all'intelletto ed al suo uso empirico, non crea concetti (di oggetti), ma solo li ordina e dà loro quell'unità che essi possono avere nella loro massima estensione, cioè in rapporto alla totalità delle serie; mentre l'intelletto non pensa a queste totalità, ma solo bada ad estendere in ogni senso quei collegamenti, dai quali hanno origine serie di condizioni concettuali. La ragione ha quindi propriamente per oggetto solo l'intelletto e la sua più utile applicazione agli oggetti: e come questo unisce il molteplice nell'oggetto per mezzo del pensiero concettuale, così essa collega per parte sua il molteplice dei concetti per mezzo delle idee, ponendo come fine dell'attività intellettiva una certa unità collettiva, laddove essa per sè sarebbe occupata soltanto con l'unità distributiva.

(*Critica d. r. pura*, p. 548-549).

Io voglio chiarire questo punto. Seguendo tali idee come principii noi collegheremo in primo luogo (nella psicologia) tutti i fenomeni, atti ed impressioni del nostro spirito, seguendo il filo dell'esperienza interna, come se il medesimo fosse una sostanza semplice, persistente (almeno nella vita), personale, i cui stati, ai quali quelli del corpo servono come condizioni esterne, mutano continuamente. Noi perseguiremo in secondo luogo (nella cosmologia) le condizioni dei fatti naturali interni ed esterni, senza mai arrestarci in questa ricerca, come se la loro serie fosse infinita e senza un termine primo e supremo; senza negare l'esistenza d'un primo fondamento intelligibile della stessa, posto oltre i fenomeni, ma nello stesso tempo senza servircene mai nella catena delle esplicazioni naturali, perchè noi non lo conosciamo. In terzo ed ultimo luogo (nella teologia) dobbiamo considerare tutto quanto può appartenere al complesso

dell'esperienza possibile, come se questa costituisse un'unità assoluta, ma in ogni suo punto dipendente e condizionata nel seno del mondo sensibile; però nello stesso tempo come se il complesso dei fenomeni (cioè lo stesso mondo sensibile) avesse fuori di sè un fondamento unico, supremo e per sè stante, cioè una ragione autonoma, originaria e creatrice, in rapporto alla quale noi indirizziamo ogni uso empirico della nostra ragione nella sua massima estensione come se gli oggetti stessi fossero derivati da quella Ragione prima. Il che vuol dire: non derivare i fatti interni dello spirito dalla sostanza semplice pensante, ma derivarli gli uni dagli altri tenendo presente l'idea di essere semplice; non derivare l'ordine del mondo e la sua unità sistematica da una intelligenza suprema, ma derivare dall'idea d'una Causa sapientissima la regola, secondo cui la ragione meglio può procedere per la sua propria soddisfazione nel collegamento delle cause e degli effetti del mondo.

(*Critica d. r. pura*, p. 569-570).

La seconda, se non è in senso obbiettivo trascendente, serve però ad indirizzare il nostro spirito verso il trascendente; in quanto ci fa riconoscere il complesso della realtà fenomenica come tale, ossia come qualche cosa di relativo che ci rinvia necessariamente ad un essere in sè a noi inaccessibile come oggetto.

Le idee trascendentali ci servono non solo a mostrarci i limiti dell'uso della ragione pura, ma anche il modo di determinarli: e questo è il fine e il vantaggio di quella disposizione naturale della nostra ragione che ha generato la metafisica come il suo figlio diletto; la quale generazione, come ogni altra nel mondo, non è dovuta all'incerto caso, ma ad un germe originario, saggiamente organizzato in vista di alti fini. Perchè la metafisica è forse più di ogni altra scienza posta in noi dalla natura secondo i suoi tratti essenziali e non può assolutamente venir considerata come il prodotto d'un'elezione arbitraria o come un'accidentale

estensione nel progresso dell'esperienza, dalla quale radicalmente si distingue.

La ragione non trova, attraverso tutti i concetti e le leggi intellettive, che le bastano per l'uso empirico, cioè entro il mondo sensibile, soddisfazione alcuna: perchè le questioni ritornanti sempre all'infinito le tolgono ogni speranza d'una risposta definitiva. Le idee trascendentali, che mirano a questa risposta, contengono questo problema della ragione. Ora questa vede infine chiaramente che il mondo sensibile non può contenere questa conclusione ultima e così tanto meno possono contenerla tutti quei concetti che servono solo ad intendere il mondo sensibile: spazio, tempo e tutti i concetti puri dell'intelletto. Il mondo sensibile non è che una catena di fenomeni legati secondo leggi generali, quindi non sussiste per sè, non è la cosa in sè, e perciò ci rinvia necessariamente a ciò che è il fondamento di questi fenomeni, ad esseri che debbono venir riconosciuti non come fenomeni, ma come cose in sè.

(*Prolegomeni*, § 57, p. 124-125).

Quando io considero tutte le idee trascendentali, il cui insieme costituisce il vero compito della ragione pura naturale, il quale la costringe ad abbandonare la semplice indagine naturale, a trascendere ogni possibile esperienza ed in questo sforzo a creare quella cosa, che (sia essa sapere razionale o sofisticheria) dicesi metafisica, io credo di vedere che questa disposizione naturale mira a liberare la nostra mente dai vincoli dell'esperienza e dai limiti della semplice indagine naturale, in modo che essa veda dinanzi a sè aperto un campo che contiene soltanto oggetti per l'intelletto puro, inarrivabili al senso; e questo non perchè noi ci occupiamo speculativamente di essi (non avendo noi ivi terreno sul quale metter piede), ma perchè possiamo giustificare il valore dei principii pratici, i quali, se non trovassero dinanzi a sè questo spazio aperto per le loro

aspettazioni e speranze, non potrebbero attingere quella universalità di cui la ragione nel rispetto pratico ha assolutamente bisogno.

Allora io trovo che l'idea psicologica, per quanto poco m'insegni circa la natura pura dell'anima, come principio che trascende tutti i concetti empirici, mi dimostra tuttavia abbastanza chiaramente l'insufficienza di questi e così mi allontana dal materialismo come da una concezione psicologica insufficiente per un'esplicazione scientifica e di più inadeguata al compito pratico della ragione. Così le idee cosmologiche, per la chiara insufficienza di ogni esplicazione naturale a soddisfare la ragione nelle sue legittime esigenze, servono a trattenerci dal naturalismo, che vuol porre la natura come un tutto a sè bastante. Ed infine, poichè ogni necessità naturale nel mondo sensibile è sempre condizionata, in quanto essa presuppone sempre la dipendenza d'una cosa dalle altre e la necessità incondizionata può essere cercata soltanto nell'unità d'una causa distinta dal mondo sensibile e poichè la causalità di questa causa, se fosse semplicemente natura, non ci potrebbe mai spiegare l'esistenza del contingente come suo effetto: così la ragione ci libera per mezzo dell'idea teologica dal fatalismo, sia esso pensato come cieca necessità della connessione naturale senza alcun principio primo, sia come causalità necessaria di questo principio, e conduce al concetto d'una causa libera, d'un'intelligenza sovrana. Così le idee trascendentali servono, se non a darci ammaestramenti positivi, ad abbattere le temerarie e funeste affermazioni del materialismo, del naturalismo e del fatalismo e così ad aprire alle idee morali un libero campo al di là di quello della speculazione.

(*Prolegomeni*, § 60, p. 136-138).

## VI.

## La vita morale e il trascendente.

Così la conoscenza della realtà complessiva, tanto di quella che è in noi (l'io empirico), quanto di quella che è fuori di noi (la natura), sebbene ci conduca a riconoscerne il carattere relativo e fenomenico, deve arrestarsi al limite di questa realtà, che è il solo oggetto del nostro conoscere. In un solo punto essa ci rivela qualche cosa che la trascende: ma questo punto non contiene un oggetto, un essere, bensì un dover essere, un'esigenza assoluta: esso è costituito dalla coscienza della legge morale

L'uomo, che conosce l'intiera natura solo per i sensi, conosce se stesso anche per l'appercezione negli atti e nelle determinazioni interiori, che non può riferire alle impressioni dei sensi: ond'è a se stesso in parte fenomeno, in parte — e cioè rispetto a certe facoltà — oggetto intelligibile, perchè l'agire di esse non può venir attribuito alla recettività del senso. Noi chiamiamo queste facoltà intelletto e ragione: ma la ragione sopratutto viene distinta da tutte le potenze empiricamente condizionate, perchè essa modella i suoi oggetti secondo pure idee e determina anzi in armonia con esse lo stesso intelletto.

Ora che questa ragione abbia un'azione causale o almeno che noi ce la rappresentiamo è chiaro dagli imperativi che noi impartiamo nella vita pratica alle forze esecutrici. Il dovere esprime una specie di necessità e di collegamento con cause che non ricorre altrove in tutta la natura. L'intelletto può di questa conoscere solo ciò che è, è stato o sarà. È impossibile che in essa qualche cosa debba essere altrimenti da ciò che realmente è in una di queste forme del tempo: il dovere, quando si ha dinanzi il semplice corso della natura, non ha alcun senso. Noi non possiamo chiedere che cosa deve avvenire, come non possiamo chiedere quali proprietà deve avere il circolo: ma solo che cosa avviene e quali proprietà il circolo ha.

Questo dovere esprime un'azione possibile, la cui causa è un semplice concetto, mentre la causa d'un semplice fatto naturale è sempre un fenomeno. Certo l'azione deve essere possibile secondo le condizioni naturali, anche se essa è diretta al dovere; ma queste condizioni naturali non concernono la determinazione della volontà, bensì il suo effetto e l'esplicazione sua nel fenomeno. Per quante siano le cause naturali che mi spingono a volere, per quanti impulsi sensibili mi stimolino, essi non possono produrre il dovere, ma solo una volontà condizionata e pur non necessaria, alla quale il dovere, che è formulato dalla ragione, impone misura e fine, anzi anche divieto e rispetto. Anche se la causa sia un oggetto del semplice senso (il piacevole) od anche della pura ragione (il bene), la ragione non cede a questa causa empiricamente data e non segue l'ordine delle cose come è rappresentato nel fenomeno, ma con piena spontaneità si crea un ordine proprio secondo idee, nel quale essa adatta le condizioni empiriche e secondo il quale essa dichiara necessarie azioni, che non sono ancora avvenute e forse non avverranno, ma che essa tuttavia considera come subordinate alla causalità della ragione; perchè senza di ciò non potrebbe attendersi dalle sue idee effetti nell'esperienza.

(*Critica d. r. pura*, p. 479-480).

Non solo la legge morale ci pone innanzi ad un dover essere, che nel mondo empirico è senza senso; ma ci impone un dover essere assoluto, incondizionato, universale, necessario.

Tutti debbono essere convinti che per avere un valore morale, cioè per fondare un'obbligazione, la legge deve implicare in sè un'assoluta necessità; il comandamento di non mentire non deve essere valido per gli uomini soltanto lasciando ad altri esseri ragionevoli la facoltà di non tenerne alcun conto; e così è di tutte le altre leggi morali propriamente dette. Tutti debbono per conseguenza convenire che il principio dell'obbligazione non deve essere qui

cercato nella natura dell'uomo, nè nelle circostanze in cui è posto in questo mondo, ma *a priori* nei soli concetti della ragione pura; e che ogni altro precetto che si fondi semplicemente sui principii empirici, anche se fosse per certi rispetti un precetto universale, dal momento che anche per una minima parte, anche per un motivo solo, si appoggia su ragioni empiriche, se può essere chiamato una regola pratica, non può mai essere detto una legge morale.

(*Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 77-78).

Non è necessario di essere un nemico della virtù, basta essere un osservatore freddo che non prende subito per il bene stesso anche il vivo desiderio di vederlo realizzato, perchè in certi momenti (sopratutto ad una certa età e con un giudizio maturato dall'esperienza e reso sagace dall'osservazione) si dubiti che nel mondo vi sia mai realmente stata una vera virtù. Ed allora non vi ha niente per preservarci dalla rovina completa delle nostre idee del dovere e per conservare nell'anima un fondato rispetto della legge che lo prescrive, se non la chiara convinzione che, anche se non vi fossero mai state azioni derivate da questa pura sorgente, non si tratta per noi di sapere se è avvenuto questo o quello, ma di sapere che la ragione comanda per sè ed indipendentemente da tutti i fatti ciò che deve avvenire; che quindi azioni, delle quali il mondo non ha forse mai ancora offerto il minimo esempio fino ad oggi e la cui stessa possibilità potrebbe essere messa in dubbio da chi tutto fonda sull'esperienza, sono tuttavia comandate inesorabilmente dalla ragione; che per esempio la pura lealtà nell'amicizia non è meno obbligatoria per ciascuno, anche se fosse possibile che non vi fosse mai stato un amico leale fino al presente, perchè questo dovere è implicato, come tale, anteriormente ad ogni esperienza nell'idea d'una ragione che determina la volontà secondo principii *a priori*.

(*Fondazione d. m. d. costumi*, p. 28).

Gli imperativi, quando sono condizionati, cioè quando determinano la volontà in vista d'un effetto desiderato, cioè quando sono imperativi ipotetici, sono precetti pratici, ma non vere leggi. Le leggi devono determinare la volontà per se stessa, prima ancora che io chieda se io ho potenza necessaria per produrre un effetto desiderato o che cosa io debbo fare per produrlo, cioè debbono essere imperativi categorici, senza di che non sono veramente leggi; perchè allora manca ad esse quella necessità che nella sua pratica esplicazione deve essere indipendente da condizioni del senso, accidentalmente inerenti alla volontà. Se voi dite ad alcuno che egli deve nella gioventù lavorare e risparmiare per non stentare nella vecchiaia, questo è un giusto ed importante precetto pratico della volontà. È tuttavia facile vedere che qui la volontà è indirizzata verso un fine estraneo a sè, del quale si suppone che l'individuo in questione lo desideri; ma che però deve essere lasciato in sua balìa, potendo egli prevedere a sè altre risorse che non i risparmi del suo lavoro, o pensare di non dover invecchiare, o sperare di potere, anche in caso di bisogno, passarsela alla meglio. La ragione, dalla quale deriva sempre ogni regola esprimente una necessità, conferisce anche a questo suo precetto il carattere della necessità (senza di ciò non sarebbe un imperativo), ma questa è condizionata soggettivamente e non s'impone ugualmente a tutti i soggetti. Per la legislazione della ragione si esige invece che essa non abbia bisogno di presupporre che se stessa, perchè soltanto allora la regola è oggettiva ed universalmente valida, quando essa vale senza alcuna di quelle condizioni soggettive accidentali, che distinguono un essere razionale dall'altro. Se voi dite ad alcuno che egli non deve mai fare false promesse, questa è una regola che implica soltanto la sua volontà, raggiunga poi questa, o non, le intenzioni che egli può avere; la detta regola determina del tutto *a priori* la sua semplice volontà. Posto poi che

questa regola sia praticamente giusta, essa è una legge, perchè è un imperativo categorico. Le leggi pratiche si riferiscono quindi unicamente alla volontà, indipendentemente da ogni effetto, e basta fare astrazione da questa loro esplicazione esterna per averle in tutta la loro purezza.

(*Critica d. r. pratica*, p. 24-26).

La legge morale è quindi un « fatto della ragione », una legge *a priori*, che riveste nell'uomo il carattere d'un imperativo, perchè nell'uomo deve imporsi alla natura sensibile ed alle sue tendenze.

Si può chiamare la coscienza di questo fatto fondamentale un fatto della ragione perchè non la si può dedurre con ragionamenti da dati antecedenti della ragione, p. es. dalla coscienza della libertà (chè questa non ci è data in antecedenza), ma si impone da sè come un principio sintetico *a priori*, che non è fondato sopra nessuna intuizione *a priori*, nè pura, nè empirica... Si deve però notare, per non fraintendere questo carattere della legge, che essa non è un fatto empirico, ma un fatto, l'unico fatto della ragione pura, la quale si rivela per essa come principio d'una legislazione originaria (*sic volo, sic jubeo*).

..... Questo fatto è innegabile. Basta analizzare il giudizio, che gli uomini portano sulla conformità delle loro azioni alla legge: si troverà sempre che, qualunque cosa possano dire in contrario le passioni, la loro ragione, incorruttibile e come forzata da se stessa, compara sempre la massima seguita dalla volontà in un'azione con quella volontà pura, che non è in fondo se non la ragione stessa in quanto si considera come operante secondo una legge *a priori*. Ora questo principio della moralità, in virtù della sua universalità legislatrice, che ne fa il principio formale supremo della determinazione della volontà, indipendentemente dalle differenze soggettive che può presentare, è anche nello stesso tempo dalla ragione riconosciuto

come una legge di tutti gli esseri razionali, in quanto hanno una volontà, cioè un potere di determinare la loro attività con la rappresentazione di regole e perciò in quanto sono capaci di agire secondo principii e così anche secondo principii *a priori* (i soli che abbiano quella necessità che la ragione reclama per i principii). Tale principio non si limita pertanto agli uomini, ma si estende a tutti gli esseri finiti che hanno ragione e volontà, anzi anche all'essere infinito come intelligenza suprema. Nella sua applicazione agli uomini la legge ha la forma d'un imperativo, perchè in essi, come esseri razionali, si può bene presupporre una volontà pura, ma non, in quanto sono affetti da bisogni e moventi sensibili, una volontà santa, cioè una volontà che non sia capace di alcuna massima repugnante alla legge morale. Per essi la legge morale è quindi un imperativo categorico, essendo la legge assoluta: il rapporto della volontà alla legge è quello della dipendenza, ciò che esprimesi col nome di obbligazione; nome che esprime una coazione, ma esercitata dalla ragione e dalla sua legge obbiettiva, per il compimento d'un'azione che è detta dovere, in quanto è l'atto d'una volontà affetta (sebbene non necessariamente determinata, epperò libera) dal senso, la quale implica perciò un tendere determinato da cause soggettive, sovente contrario al principio puro ed obbiettivo della volontà, ed ha per conseguenza bisogno, come d'una coazione morale, d'una resistenza della ragion pratica, che può essere chiamato una imposizione interiore di carattere razionale.

(*Critica d. r. pratica*, p. 40-42).

Da questo concetto della legge morale discende naturalmente per Kant la recisa condanna di ogni filosofia edonistica: l'egoismo può dare delle massime soggettive, non mai una legge, quale la nostra coscienza esige. Questa differenza è subito riconosciuta, con un'evidenza irresistibile, da ogni coscienza.

Essere felici è necessariamente il desiderio d'ogni essere razionale finito e perciò un movente indeclinabile della sua facoltà di volere. Perchè la soddisfazione con la propria esistenza non è un possesso originario ed una beatitudine derivante dalla coscienza della propria indipendenza completa, ma un compito che gli è imposto dalla sua stessa natura finita, in quanto ha dei bisogni; i quali bisogni concernono la materia del nostro volere, cioè, gli oggetti provocanti in noi un sentimento di piacere o di dolore e che da questo sentimento appunto sono determinati come necessarii o non alla nostra soddisfazione. Ma appunto perchè questi moventi materiali possono essere conosciuti dal soggetto solo empiricamente, è impossibile considerare questo compito come una legge, in quanto questa, come obbiettiva, dovrebbe contenere per tutti i casi e per tutti gli esseri ragionevoli lo stesso principio movente della volontà. Sebbene infatti il concetto di felicità stia dappertutto a fondamento del rapporto pratico degli oggetti con la volontà, esso è soltanto il nome generico dei moventi soggettivi e non determina nulla specificamente: mentre in questo problema pratico è questo appunto che si cerca e senza questa determinazione non si risolve nulla. Il decidere dove ciascuno debba riporre la sua felicità dipende dal particolare sentimento di piacere o di dolore di ciascuno ed anche nello stesso soggetto dalla diversità dei bisogni provocati dalle variazioni di tal sentimento: onde una legge soggettivamente necessaria (come legge naturale) diventa oggettivamente un principio pratico estremamente contingente, che può e deve essere diversissimo nei singoli soggetti e non può quindi mai dare una legge: in quanto il desiderio della felicità non guarda alla forma della legge come legge, ma soltanto alla materia della volontà, ossia al quanto di piacere che può ricavare dalla osservanza della legge. I principii dell'egoismo possono invero contenere regole generali dell'abilità (indicare i mezzi per un fine): ma allora sono puri

principii teoretici, come p. es. che chi vuol mangiare del pane deve trovare il molino. Ma dei precetti pratici fondati su questi principii non possono mai essere universali, perchè il movente della volontà è fondato sul sentimento di piacere e di dolore, che non può mai essere considerato come diretto in modo eguale per tutti verso gli stessi oggetti.

Ma supponiamo pure che gli esseri razionali finiti pensassero in modo pienamente concorde in riguardo a ciò che essi dovessero accogliere come oggetto dei loro sentimenti di piacere e di dolore, anzi anche in riguardo ai mezzi da scegliere per conseguire il piacere, evitare il dolore; il principio dell'egoismo non potrebbe ancora per ciò in alcun modo venir da essi posto come legge pratica; perchè questa concordanza sarebbe ancora sempre contingente. Il principio determinante sarebbe sempre ancora soltanto soggettivamente valido e sempre ancora empirico: esso non avrebbe quella necessità che è essenziale alla legge, la necessità oggettiva a principii *a priori:* la sua necessità non sarebbe pratica, ma puramente fisica, in quanto l'azione sarebbe necessitata dalle nostre tendenze in modo così inevitabile come lo sbadigliare quando vediamo altri sbadigliare. Meglio si potrebbe dire che non vi sarebbero leggi, ma solo consigli in pro dei nostri desiderii: non si può elevare dei semplici principii subbiettivi alla dignità di leggi pratiche, perchè queste hanno una necessità obbiettiva, non puramente soggettiva, e debbono essere conosciute dalla ragione *a priori*, non dall'esperienza (per quanto empiricamente universale questo possa essere).

(*Critica d. r. pratica*, p. 31-33).

Se la dottrina morale non fosse null'altro che la dottrina della felicità, sarebbe assurdo invocare a vantaggio di essa principii *a priori*. Perchè, per quanto sembri che la ragione possa sempre scorgere ancor prima dell'espe-

rienza con quali mezzi si possa arrivare al godimento durevole delle vere gioie della vita, tutto ciò però che si insegna *a priori* su questo argomento o è una tautologia o è un'accezione infondata. Soltanto l'esperienza può insegnarci ciò che ci procura gioia. Gli impulsi naturali alla nutrizione, al sesso, al riposo, al moto, e (con lo sviluppo delle nostre disposizioni naturali) all'onore, all'estensione delle nostre cognizioni e simili, possono essi soli, e ad ognuno soltanto nel suo modo speciale, farci conoscere dove noi possiamo trovare piaceri ed è ancora l'esperienza che ci insegna il mezzo di procurarceli. Ogni artificio di ragionamento apparentemente *a priori* non è qui null'altro che esperienza innalzata per mezzo dell'induzione all'universalità (*secundum principia generalia, non universalia*), così povera e misera da dover concedere ad ognuno un'infinità di eccezioni per adattare la scelta del suo modo speciale di vita alle sue inclinazioni particolari ed alla sua particolare sensibilità per i piaceri: sì che infine egli non diventa prudente che grazie ai danni proprii o degli altri.

Ma la cosa è affatto diversa in una dottrina della morale. Essa comanda ad ognuno senza nessun riguardo alle speciali inclinazioni, unicamente perchè ed in quanto egli è libero ed ha una ragione pratica. La conoscenza di queste leggi non deriva dall'osservazione di noi stessi e della parte animale della nostra natura, non dalla percezione del corso delle cose, di ciò che accade e del modo come si agisce (sebbene la parola tedesca *Sitten* come la corrispondente latina *mores* significhi soltanto maniere e modo di vivere); ma la ragione comanda come si deve agire, anche se non ci fosse ancora stato alcun esempio in proposito, e inoltre senza nessun riguardo al vantaggio che ci può derivare dall'adempimento del comando e che certo soltanto l'esperienza sarebbe in grado d'insegnarci. Perchè, se anche veramente la ragione ci permette di cercare il nostro vantaggio in tutti i modi possibili, e se può anche, basandosi

sulla testimonianza dell'esperienza, prometterci verosimilmente maggiori vantaggi dall'adempimento dei suoi comandi che dalla loro violazione, specialmente se vi si aggiunga la prudenza, non è però su questo che riposa l'autorità delle sue prescrizioni come comandi; ma essa si serve di ciò (come consigli) soltanto come d'un contrappeso contro le seduzioni dei sensi, per correggere in antecedenza l'errore d'una bilancia parziale nel giudizio pratico e per farla così inclinare dalla parte dei principii *a priori* d'una ragione pura pratica.

(*Metafisica dei costumi*, p. 16-18).

Se uno dei tuoi conoscenti, a te caro, pensasse di giustificarsi presso di te d'aver dato una falsa testimonianza con l'allegare anzitutto il dovere sacro (a suo giudizio) della felicità personale; se egli enumerasse in seguito i vantaggi che ha così acquistato, se egli celebrasse la prudenza che ha osservato per assicurarsi di non essere scoperto, anche da te, a cui esso rivela il secreto solo per poterlo sempre negare in appresso; quindi con tutta serietà prètendesse d'avere compiuto un vero dovere umano; tu o gli rideresti sul viso o ne rifuggiresti con orrore, anche se tu non abbia niente da obbiettare contro la massima di chi ha regolato i suoi principii unicamente sul proprio vantaggio. Oppure supponi che alcuno per raccomandarti un fattore, al quale tu possa ciecamente affidare tutti i tuoi affari e per ispirarti fiducia, lo vanti come un uomo prudente che conosce superiormente il proprio vantaggio, come un uomo attivo che non lascia passare occasione per procurarselo; e infine, perchè tu non tema di trovare in lui un egoista volgare, celebri la sua vita raffinata, rivolta non ad ammassar denaro od a godere brutalmente, ma ad estendere le sue conoscenze, a praticare una società scelta di uomini colti, anche a beneficare gli indigenti, pur riconoscendo che non è scrupoloso nella scelta dei mezzi e che

si servirebbe del denaro e dei beni altrui, quando solo fosse certo di poterlo fare impunemente, come del proprio: tu crederesti che chi lo raccomanda si prenda giuoco di te od abbia perduto il senno. — Così chiaramente e recisamente sono segnati i limiti della moralità e dell'egoismo, che anche l'occhio comune non può mancare di distinguere ciò che appartiene all'una od all'altro.

(*Critica d. r. pratica,* p. 46-47).

Anche la dottrina eudemonistica è inaccettabile. Dire che si fa il bene per il piacere di farlo è un avvolgersi in una contraddizione: perchè il bene che si fa per il piacere di farlo non è più (moralmente) un bene.

C'è veramente da meravigliarsi che, dopo quanto si è fatto per purificare il principio del dovere, derivandolo dalla pura ragione, sia ancora possibile ricondurlo alla dottrina della felicità; è ben vero che s'immagina una certa felicità morale, che non deriverebbe da nessuna causa empirica, ma è un'assurdità che si contraddice da se stessa.

In verità l'uomo che pensa, quando ha vinto l'attrattiva al vizio ed è conscio d'aver compiuto il suo sovente aspro dovere, si trova in uno stato di pace interna e di serenità che si può ben chiamare felicità e nel quale la virtù trova la sua propria ricompensa. Ora, dice l'eudemonista, questa dolcezza, questa felicità è precisamente il motivo che lo spinge ad agire virtuosamente: non il concetto del dovere determina immediatamente la sua volontà; egli è mosso a fare il proprio dovere soltanto per mezzo della felicità, che ha in prospettiva. È chiaro però che per potere ripromettersi questa ricompensa soltanto dalla coscienza d'aver fatto il proprio dovere, bisogna che egli abbia avuto prima questa coscienza, cioè egli deve sentirsi obbligato a compiere il proprio dovere prima ancora di sapere e senza pensare affatto che la felicità sarà la conseguenza di questo adempimento. L'eudemonista s'aggira adunque, con la sua

derivazione causale, in un circolo vizioso. Egli può cioè sperare di essere felice (ossia internamente beato) soltanto quando è conscio d'aver fatto il proprio dovere e può essere spinto all'adempimento del dovere solo quando egli prevede che, così agendo, potrà essere felice. — Inoltre in questa sottigliezza vi è anche una contraddizione. Perchè da una parte l'uomo deve compiere il proprio dovere senza domandarsi quale effetto avrà questo adempimento sulla sua felicità, deve agire, cioè, secondo un principio morale: d'altra parte può riconoscere per suo dovere soltanto ciò che potrà arrecargli felicità, quindi deve agire secondo un principio sensibile che è l'opposto del primo.

In altro luogo ho ricondotto alla più semplice espressione (a quel che mi pare) la differenza fra il piacere sensibile e il piacere morale. Il piacere che precede necessariamente l'adempimento d'una legge e che ci spinge ad osservare e seguire questa legge, è sensibile e la nostra condotta segue allora l'ordine naturale; quello invece che è preceduto dalla legge e che si prova soltanto sotto questa condizione appartiene all'ordine morale. Se non si tien conto di questa distinzione e si sostituisce l'eudemonia (il principio della felicità) all'eleuteronomia (il principio della libertà nella legislazione interna) la conseguenza sarà la placida morte di ogni morale.

(*Metafisica d. costumi*, p. 214-215).

Questo non vuol dire che la felicità sia opposta alla legge morale: essa è qualche cosa di diverso che deve essere a questa subordinato.

Senza dubbio nel giudizio della nostra ragione pratica molto importa il nostro bene o il nostro male, e, in quanto siamo esseri sensibili, la felicità è tutto, ove questa venga giudicata, come la ragione lo esige, non secondo il sentimento passeggero, ma secondo l'influenza che questa contingenza ha sopra tutta la nostra esistenza e la nostra

quiete: ma da un punto di vista più alto questo è lungi dall'essere tutto. L'uomo è un essere pieno di bisogni, in quanto appartiene al mondo sensibile e la sua ragione appunto per ciò ha verso il senso l'indeclinabile compito di tener conto del suo interesse e di stabilire delle massime pratiche in vista della felicità di questa e, se è possibile, anche d'un'altra vita. Ma l'uomo non è tutto animale per essere indifferente verso di ciò che la ragione dice per se stessa e per far servire questa solo come strumento della soddisfazione dei suoi bisogni sensibili. Poichè il possedere la ragione non lo eleva affatto in valore sopra la pura animalità, quando la fa servire soltanto a ciò che presso gli animali compie l'istinto: essa sarebbe allora solo un modo particolare di cui si sarebbe servita la natura, onde armare l'uomo per quei fini stessi, ai quali anche l'animale serve, senza rivolgerlo verso un fine superiore. Vi è dunque, date le disposizioni della natura, bisogno per l'uomo della ragione, per calcolare il suo bene e il suo male: ma essa ha ancora un più alto compito e cioè non solo di riflettere sopra ciò che è in sè buono o cattivo e che soltanto la ragione pura, libera da ogni interesse sensibile, può giudicare; ma anche di distinguere rigorosamente questo giudizio dal precedente e di farne la condizione suprema di quest'ultimo.

(*Critica d. r. pratica*, p. 80-81).

Questa distinzione del principio della felicità da quello della moralità non ne implica l'opposizione e la ragione pura pratica non esige la rinunzia alle aspirazioni verso la felicità, ma solo che, quando si tratta del dovere, non se ne tenga conto. Può anzi sotto un certo rispetto essere dovere la cura della propria felicità, sia perchè essa (in quanto è abilità, salute, ricchezza) può dare mezzi all'adempimento del dovere, sia perchè la sua mancanza (p. es. nella povertà) induce nella tentazione di mancare al dovere. Ma

il curare unicamente la propria felicità non può mai essere un dovere diretto, nè tanto meno può essere principio di tutti i doveri.

(*Critica d. r. pratica*, p. 120).

Con lo stesso rigore e per lo stesso motivo Kant condanna anche ogni tentativo di ridurre il principio della morale ad un sentimento innato.

Più sottile, ma egualmente falsa è la dottrina di coloro che assumono un certo speciale senso morale, dal quale (e non dalla ragione) sarebbe determinata la legge morale e secondo il quale la coscienza della virtù sarebbe immediatamente legata alla soddisfazione ed al piacere, quella del vizio all'inquietudine ed al dolore; e così riconducono in fondo tutto al desiderio della felicità personale. Senza ripetere qui ciò che già si è detto, voglio solo far notare l'illusione in cui essi cadono. Per rappresentarsi il malvagio come torturato dall'inquietudine per la coscienza delle sue colpe bisogna supporlo già, nel fondamento migliore del suo carattere, come, almeno in un certo grado, moralmente buono; e del pari bisogna supporre già come virtuoso colui che si compiace della coscienza d'aver fatto il proprio dovere. Quindi il concetto della moralità e del dovere deve antecedere ogni considerazione relativa a questa soddisfazione e non può venir derivato da questa. Si deve pure prima apprezzare l'importanza di ciò che diciamo dovere, il prestigio della legge morale e il valore immediato che l'osservanza della legge conferisce alla persona di fronte a se stessa, per sentire quella soddisfazione che dà la coscienza della propria conformità alla legge e l'amaro rimprovero che nasce dalla sua violazione. Non si può quindi sentire questa soddisfazione o questa inquietudine prima di conoscere l'obbligazione e fare della soddisfazione il fondamento dell'obbligazione. Si deve già essere almeno a mezza strada un uomo onesto per farsi anche solo una

rappresentazione di quei sentimenti. Che poi, come la volontà umana è, grazie alla libertà, determinabile immediatamente dalla legge morale, così il frequente esercizio suo conforme a questo movente possa alla fine produrre un senso di soddisfazione con sè stesso, io non lo nego affatto: anzi è un dovere fondare e promovere questo sentimento che è il vero sentimento morale; ma il concetto del dovere non può venirne derivato, chè del resto dovremmo pensare il sentimento d'una legge come legge e fare oggetto del senso ciò che può solo essere pensato dalla ragione: il che, ove non ci arrestiamo alla grossolana contraddizione, finirebbe per togliere del tutto ogni concetto del dovere e per mettere al suo posto un gioco meccanico di tendenze sensibili, delicate o grossolane, contrastanti a volte le une con le altre.

(*Critica d. r. pratica*, p. 50-52).

Il sentimento è per sè tutt'altro che condannabile, tanto più quando è un ausiliario della volontà buona: ma bisogna guardarsi dal porre in esso il momento essenziale della moralità. La volontà buona è veramente tale solo quando è mossa dal dovere, cioè dalla legge della ragione.

Essere benefico, quando si può, è un dovere: e vi sono certe anime così portate alla simpatia, che, anche senza alcun altro motivo di vanità o d'interesse, esse provano una soddisfazione intima a rispandere la gioia intorno a sè e possono godere della contentezza altrui, in quanto è l'opera loro. Ma io pretendo che in questo caso una bella azione, per quanto conforme al dovere, per quanto amabile essa sia, non ha tuttavia vero valore morale, che essa sta al pari di altre inclinazioni, p. es. dell'ambizione, la quale allorchè fortunatamente s'abbatte in ciò che si accorda con l'interesse pubblico e il dovere, su ciò che quindi è lodevole, merita lode ed incoraggiamento, ma non reverenza; perchè manca alla massima il valore morale, cioè che siano fatte non per

inclinazione, ma per dovere. Supponete ora che l'anima di questo filantropo sia oscurata da una di quelle tristezze personali che soffocano ogni simpatia per il destino altrui, che abbia sempre ancora il potere di fare del bene ad altri infelici, ma che non sia più toccata dalle sventure altrui, essendo troppo assorbita dalle proprie; e che in queste condizioni, mentre nessuna tendenza più ve la spinge, si strappi a questa insensibilità mortale ed agisca, senza essere sotto l'influenza di alcuna inclinazione, solo per dovere: allora soltanto la sua azione ha un vero valore morale. Io dico di più: se la natura avesse messo nel cuore di alcuno una scarsa simpatia, se un tale uomo (onesto per sè) fosse freddo per temperamento ed insensibile ai dolori altrui, forse perchè, avendo egli stesso contro i suoi dolori un dono speciale di costanza e di pazienza, suppone anche presso gli altri od esige da essi le stesse qualità: se la natura non avesse formato particolarmente quest'uomo per farne un filantropo, non troverebbe egli ancora in sè di che dare a se stesso un valore ben più alto di quello che può avere un temperamento naturalmente benevolo? Senza alcun dubbio! Ed è qui precisamente che appare il valore del carattere, valore morale ed incomparabilmente il più alto, che consiste nel fare il bene non per inclinazione, ma per dovere.

(*Fondazione d. m. d. costumi*, p. 15-16).

È della più grande importanza in tutti i giudizi morali di fare la più grande attenzione al principio soggettivo delle massime, perchè la moralità delle azioni sia posta nella loro necessitazione da parte del dovere e della riverenza per la legge, non da parte dell'amore e dell'inclinazione verso ciò che l'azione deve produrre. Per gli uomini e tutti gli esseri razionali creati la necessità morale è coazione, cioè obbligazione, ed ogni azione fondata su di essa deve essere rappresentata come dovere, non come un modo d'agire che ci è caro o può diventarci caro.

..... La legge morale è per la volontà d'un essere perfettissimo una legge di santità, ma per la volontà di ogni essere razionale finito è dovere, una legge di necessitazione morale e di determinazione delle azioni per il rispetto della legge e per la reverenza al dovere. Nessun altro principio soggettivo deve essere assunto come motivo: chè diversamente l'azione può riuscire conforme alla legge, ma, non avvenendo per dovere, rivela una disposizione non morale: ora ciò che in questa legislazione importa è la disposizione.

È molto bello fare del bene agli uomini per benevolenza e simpatia od essere giusti per amore dell'ordine; ma non è questa ancora la vera massima morale della nostra condotta, adatta alla nostra situazione di uomini fra uomini, se noi presumiamo, come soldati volontarii, di metterci con vano orgoglio al disopra del pensiero del dovere e di voler fare, come indipendenti da ogni precetto, soltanto per nostro piacere, ciò per cui giudichiamo ogni precetto inutile. Noi stiamo sotto una disciplina della ragione e non dobbiamo, in tutte le nostre massime, dimenticarci della nostra subordinazione ad essa, nulla ad essa sottrarre, in nulla diminuire, per una presunzione egoistica, la maestà della legge (quantunque essa ci sia imposta dalla nostra stessa ragione), col porre il principio determinante della nostra volontà, pur conformemente alla legge, in qualche cosa d'altro che la legge ed il rispetto alla legge. Dovere ed obbligazione sono i nomi che noi dobbiamo dare al nostro rapporto con la legge morale. Noi siamo invero membri legislatori d'un regno morale, possibile per la libertà, imposto dalla ragione al nostro rispetto: ma noi ne siamo i soggetti, non il sovrano; ed il misconoscere la nostra posizione come creature, rifiutando prosuntuosamente il nostro omaggio alla santità della legge, è già un mancare ad essa secondo lo spirito, se anche se ne adempie la lettera.

(*Critica d. r. pratica*, p. 105-107).

Nelle qualità morali soltanto la vera virtù è sublime. Vi sono pure qualità morali buone che sono amabili e belle e che, in quanto armonizzano con la virtù, hanno qualche cosa di nobile, sebbene non possano propriamente venir comprese nella disposizione virtuosa. Il giudizio su questo punto è delicato e complesso. Non si può certo chiamar virtuosa la disposizione d'animo che è bensì sorgente d'azioni simili a quelle che la virtù produce, ma per un motivo, il quale concorda solo accidentalmente con questa, e per natura sua potrebbe anche spesso contrastare con le regole generali della virtù. Una certa dolcezza d'animo che passa facilmente in un caldo senso di pietà è bella ed amabile: perchè ciò rivela una benevola partecipazione alla sorte altrui, al che i principii della virtù egualmente conducono. Ma questo sentimento bonario è debole ed è sempre cieco. Perchè supposto che questo sentimento vi muova ad aiutare con vostro dispendio un bisognoso, mentre voi siete in debito verso altri, sì che vi mettiate con ciò fuori della possibilità di adempiere il vostro stretto dovere di giustizia, l'azione non può evidentemente scaturire da un principio virtuoso: perchè questo non potrebbe mai incitarci a sacrificare un'obbligazione superiore a questo fascino cieco. Quando per contro la benevolenza verso il genere umano è diventata in voi un principio, al quale voi subordinate costantemente le vostre azioni, allora persiste ancora la carità verso il bisognoso, ma essa è ora stata trasferita da un punto di vista superiore nel suo vero rapporto con il vostro dovere complessivo. La benevolenza universale è principio di partecipazione al suo soffrire, ma anche principio di giustizia, che vi fa desistere dall'azione. Questo sentimento, portato alla sua vera universalità, è certo sublime, ma è anche più freddo. Perchè non è possibile che il nostro petto si gonfi di tenerezza per la sorte di ogni uomo e si immerga nella tristezza per ogni miseria altrui: altrimenti dovrebbe il virtuoso sciogliersi incessantemente in lacrime, come Eraclito,

e, con tutto il suo buon volere, non essere in fine altro che un sentimentale fannullone.

..... È in riguardo alla debolezza della natura umana ed alla scarsa azione del sentimento morale universale sopra la maggior parte dei cuori, che la Provvidenza ha posto in noi tali impulsi sussidiari come supplemento della virtù; in quanto essi eccitano alcuni, anche senza principii, a compiere belle azioni e ad altri, che si reggono secondo principii, possono dare un urto più violento ed un impulso più forte. La pietà e la compiacenza sono motivi di azioni buone, che forse sarebbero state del tutto soffocate, se fosse invece prevalso un egoismo più grossolano, ma non motivi immediati della virtù, sebbene per l'affinità con essa ricevano qualche nobiltà e possano anche assumerne il nome. Io le chiamerei perciò virtù di adozione, e vera virtù quella che riposa su principii. Le prime sono belle e piacevoli; questa sola è sublime e venerabile. Un animo dominato da tali sentimenti è detto un buon cuore e buono l'uomo che lo possiede; mentre a buon diritto il virtuoso secondo principii è chiamato un nobile cuore e di lui si dice che è un uomo retto. Queste virtù di adozione hanno tuttavia una grande somiglianza con le vere virtù, in quanto implicano il sentimento di piacere immediato per le azioni buone e pietose. L'uomo di buon cuore sarà con voi pacifico e cortese, senza secondi fini, per una compiacenza immediata e sentirà, di fronte alle miserie altrui, una compassione sincera.

Ma poichè questa simpatia morale non è ancora sufficiente a muovere la pigra natura umana ad azioni disinteressate, la Provvidenza ha posto in noi ancora un certo sentimento assai delicato, capace di metterci in movimento o di far fronte all'egoismo più grossolano come alla voluttà volgare. Questo è il sentimento dell'onore con la sua naturale conseguenza, la vergogna. L'opinione che gli altri possono avere del nostro valore e il loro giudizio sulle nostre azioni è un motivo del più grande peso, che ci strappa più

d'un sacrifizio; ciò che buona parte degli uomini non farebbe nè per un movimento immediato di bontà, nè per principii, lo fa spesso solo per l'apparenza, mossa da un'illusione che è molto utile, ma in sè molto fatua; come se il giudizio degli altri determinasse il valore nostro e delle nostre azioni. Ciò che avviene per questo impulso non ha affatto carattere virtuoso: onde quelli, che vogliono apparir virtuosi, nascondono con cura d'essere mossi dal sentimento d'onore. Di più questa tendenza non è così affine alla vera virtù come la vera bontà d'animo, perchè non è mossa immediatamente dalla bellezza dell'azione, ma dal sentimento della convenienza di fronte allo sguardo altrui. Io posso quindi, poichè il sentimento dell'onore è pure un sentimento delicato, chiamare i suoi effetti simili a quelli della virtù — la fosforescenza della virtù.

(*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* [1764], p. 14-17).

Quando si tratta non del concetto del dovere, ma della sua esecuzione, quando si ricerca il movente subbiettivo delle azioni, posto il quale si può chiedere che cosa l'uomo farà, e non solo il movente obbiettivo di ciò che deve fare: certo allora l'amore, come libera adozione della volontà d'un altro quale propria massima, è un ausiliario indispensabile dell'imperfezione della natura umana (per forzarla a ciò che la ragione prescrive con la sua legge): perchè ciò che uno non fa volentieri, lo fa grettamente, cercando di sfuggire con sofistici cavilli al precetto della legge; sì che, senza l'aiuto dell'amore, non si potrebbe fare molto assegnamento sul dovere come movente.

(*La fine del mondo*, pag. 169).

Essendo la legge morale una legge *a priori* della ragione, essa non può contenere, come condizione essenziale, il conseguimento di un oggetto o di uno stato qualsivoglia; perchè gli oggetti, che sono come la materia del nostro volere, sono realtà empiriche,

contingenti, che non possono venir poste come fine d'una legge assoluta; di più essi agiscono su di noi esclusivamente per il senso, destando in noi tendenze e inclinazioni sensibili. La legge morale non può imporre quindi che un'attitudine, una disposizione particolare della volontà, che rimane costante, qualunque siano gli oggetti a cui si applica, o, come Kant si esprime, una forma della volontà.

Tutti i principii pratici, che presuppongono un oggetto (materia) della volontà come loro principio determinante, sono empirici e non possono dare una legge pratica.

Io intendo per materia della volontà un oggetto, la cui realtà è desiderata. Se il desiderio di quest'oggetto antecede la regola pratica ed è la condizione perchè essa venga eretta a principio, io dico che questo principio è sempre empirico. Perchè il motivo determinante è allora la rappresentazione d'un oggetto e quel rapporto di questo col soggetto, che la volontà aspira a realizzare. Ma un tale rapporto dicesi piacere per la realtà d'un oggetto. Bisognerebbe perciò presupporre questa realtà come condizione della possibilità della determinazione del volere. Ma di nessuna rappresentazione d'un oggetto, qualunque sia, si può conoscere *a priori* se sarà collegata con piacere o con dolore o se sarà indifferente. In tal caso quindi il motivo determinante del volere deve sempre essere empirico; e tale anche il principio che lo presuppone come condizione.

Ma poichè un principio, che si fonda sulla condizione soggettiva della accessibilità al piacere o al dolore (che può sempre solo essere conosciuta empiricamente e non è ugualmente valida per tutti gli esseri razionali), può bene servire come massima al soggetto che la possiede, ma anche non può servire per esso come legge (poichè gli manca quella necessità obbiettiva, che deve essere conosciuta *a priori*), così un tale principio non può mai dare una legge pratica.

(*Critica d. r. pratica*, p. 26-27).

Se un essere razionale deve pensare le sue massime come leggi pratiche universali, può pensarle solo come principii che contengono il movente della volontà non nella materia, ma nella forma.

La materia d'un principio pratico é l'oggetto del volere. Questo oggetto o è il movente della volontà o non lo è. Se lo è, la regola del volere è soggetta ad una condizione empirica (il rapporto della rappresentazione determinante col sentimento di piacere o di dolore), quindi non è una legge pratica. Ora se da una legge si toglie ogni materia, cioè ogni oggetto del volere (come movente), non resta che la pura forma d'una legislazione universale. Quindi un essere razionale o non può pensare come leggi generali i suoi principii soggettivi pratici, cioè le sue massime, o deve assumere che è la pura forma, secondo la quale essi costituiscono una legislazione universale, che ne fa per sè altrettante leggi pratiche.

(*Critica d. r. pratica*, p. 34).

Non deve mai considerarsi come legge un precetto pratico implicante condizioni materiali, cioè empiriche. Perchè la legge del puro volere, che è libero, pone questo in una sfera tutt'altra dall'empirica e la necessità che essa esprime, poichè non deve essere una necessità naturale, deve risiedere solo nelle condizioni formali della possibilità d'una legge in genere. Ogni materia delle regole pratiche riposa sempre su condizioni soggettive, che non conferiscono alle regole alcuna universalità per esseri razionali, se non un'universalità condizionata (che cosa io devo fare, nel caso che desideri questo o quello, per procurarmelo) e si svolgono in complesso intorno al principio della felicità individuale. È innegabile che ogni volere deve avere anche un oggetto, cioè una materia: ma non perciò questo dev'essere il motivo e la condizione della massima, perchè se è tale, la massima non può più prendere la forma d'una legge uni-

versale, in quanto la causa determinante del volere sarebbe allora l'attesa dell'esistenza dell'oggetto e la volontà dovrebbe avere per fondamento la dipendenza del nostro desiderio dall'esistenza d'una cosa: la quale dovrebbe sempre essere cercata in condizioni empiriche e quindi non potrebbe mai dare il fondamento ad una regola necessaria ed universale. Così l'altrui felicità può essere l'oggetto della volontà d'un essere razionale. Ma se fosse essa il motivo della massima, si dovrebbe con ciò presupporre non solo che noi troviamo nel bene altrui un piacere naturale, ma ancora che essa è per noi un bisogno, come accade negli uomini per temperamento proclivi alla simpatia. Ma questo bisogno non si può presupporre in tutti gli esseri razionali (non mai in Dio). La materia della massima può dunque essere quel che si vuole, ma non deve esserne la condizione, perchè altrimenti la massima non potrebbe più costituire una legge.

(*Critica d. r. pratica*, p. 44-45).

La determinazione della legge morale non dipende perciò dalla determinazione d'un oggetto (il bene supremo), come credevano i filosofi antichi; ma dalla determinazione della forma della volontà.

Quest'osservazione spiega d'un colpo la causa di tutti gli errori dei filosofi in riguardo al principio supremo della morale, perchè essi cercavano un oggetto della volontà per farne la materia e il fondamento della legge, laddove avrebbero prima dovuto cercare una legge che determinasse *a priori* ed immediatamente la volontà e poi, conformemente a questa, l'oggetto. Essi hanno cercato questo oggetto del piacere, che doveva dare il concetto supremo del bene, nella felicità, nella perfezione, nel sentimento morale o nella volontà di Dio; ma il loro principio era sempre eteronomico, doveva inevitabilmente porre alla legge morale condizioni empiriche; perchè essi potevano chiamare buono o cattivo il loro oggetto, come motivo del volere, soltanto secondo il suo rapporto immediato col sentimento, che è sempre empirico.

Solo una legge formale, cioè una legge che imponga alla ragione come condizione suprema delle massime niente altro che la forma, per la quale esse possono essere leggi generali, può essere un motivo *a priori* della ragion pratica.

(*Critica d. r. pratica*, p. 83-84).

Per questo Kant può dire all'inizio della sua Fondazione della metafisica dei costumi che una sola cosa è veramente buona, la buona volontà: ossia non la volontà diretta verso questo o quell'oggetto (nel quale risiederebbe allora la bontà), ma la volontà che ha la forma della volontà buona.

Di tutto ciò che è possibile concepire nel mondo e, in genere, anche fuori del mondo non vi è niente che possa incondizionatamente essere tenuto per buono se non la buona volontà. La genialità, l'acume nel giudizio e gli altri talenti dello spirito, in qualunque modo siano chiamati, il coraggio, la decisione, la perseveranza nei disegni, come qualità del temperamento, sono senza dubbio per molti riguardi cose buone e desiderabili: ma questi doni della natura possono anche diventare estremamente cattivi e funesti se la volontà che deve farne uso non è buona. Lo stesso è dei doni della fortuna. Il potere, la ricchezza, la considerazione, anche la salute e quel benessere completo e quella soddisfazione di sè che dicesi felicità, generano una confidenza in sè che spesso anche si converte in presunzione, quando non vi è una buona volontà per sostenere e volgere verso fini universali l'influenza di questi vantaggi e insieme l'indirizzo complessivo dell'azione; senza contare che uno spettatore ragionevole ed imparziale non potrebbe mai provare soddisfazione a vedere che tutto riesce ad un essere non animato da alcun tratto di pura e buona volontà; e che quindi la buona volontà sembra essere la condizione indispensabile anche del fatto di essere degni di essere felici.

Vi sono anzi qualità che sono favorevoli a questa buona volontà stessa e che possono rendere l'opera sua più facile,

ma che tuttavia non hanno un valore intrinseco assoluto e che al contrario suppongono sempre ancora la buona volontà. È questa una condizione che limita il valore che ad esse si attribuisce, del resto giustamente, e che non permette di tenerle per buone in modo assoluto. La moderazione negli affetti e nelle passioni, la padronanza di sè, la potenza della riflessione calma non sono soltanto cose buone per molti rispetti, ma sembrano costituire una parte del valore intrinseco della persona: tuttavia sono lungi dal dover essere considerate come cose incondizionatamente buone. Perchè senza i principii d'una buona volontà possono diventare cose estremamente cattive: il sangue freddo d'uno scellerato non lo rende soltanto più pericoloso, ma lo rende direttamente ai nostri occhi più detestabile ancora di ciò che non sarebbe stato senza di ciò.

Quello che fa che la buona volontà è tale, non sono le sue opere od i suoi successi, non la sua attitudine a conseguire questo o quel fine, ma soltanto il volere, cioè che in sè sia buona; essa, considerata in sè medesima, dev'essere stimata senza confronto ben superiore a tutto ciò che essa potrebbe compiere solo per grazia di qualche inclinazione, o, se si vuole, anche di tutte le inclinazioni. Anche se per un'avversità particolare del destino o per l'avara dotazione d'una natura matrigna, questa volontà fosse assolutamente fuori della condizione d'eseguire i suoi disegni; anche se nel suo più grande sforzo non riuscisse a nulla; anche se non restasse che la sola buona volontà (io intendo per questo non una semplice velleità, ma l'appello a tutti i mezzi di cui possiamo disporre), essa brillerebbe tuttavia, come un gioiello, del suo splendore proprio, come qualche cosa che ha in sè tutto il suo valore. L'utilità o l'inutilità non può accrescere o diminuire questo suo valore. L'utilità non sarebbe in certo modo che l'incastonatura, la quale permette di meglio maneggiare il gioiello nell'uso corrente o che può attirare su di esso l'attenzione dei non conoscitori,

ma che non può per sè nè raccomandarlo ai conoscitori, nè determinarne il valore.

(*Fondazione d. m. d. costumi*, pag. 10-11).

Ora quale è questa forma che costituisce la buona volontà? La legge morale è una legge *a priori*, assolutamente razionale: ora il carattere essenziale di ciò che è razionale è di valere in modo universale e necessario per tutti gli spiriti razionali. La volontà buona, ossia conforme alla legge morale, è pertanto quella, nella quale possono e debbono convenire tutte le volontà buone, ossia tutte le volontà degli spiriti razionali in quanto tali; è la volontà universale della ragione, nella cui unità morale si accordano tutte le volontà buone particolari. Questo concetto appare già, sebbene in forma leggermente diversa, nei *Sogni d'un Visionario* del 1766.

Quando noi riferiamo al nostro interesse le cose esterne, non possiamo fare ciò senza sentirci nel tempo stesso legati e limitati da un certo sentimento, nel quale si rivela in certo modo in noi una volontà straniera e il nostro volere appare come necessariamente condizionato da un consenso esterno. Una forza secreta ci obbliga a dirigere il nostro fine simultaneamente verso il bene altrui o secondo una volontà estranea, quantunque spesso ciò avvenga malvolontieri e contrasti l'inclinazione egoistica fortemente; il punto d'incontro delle direzioni dei nostri impulsi non è dunque solo in noi; vi sono delle forze che ci muovono anche nel volere altrui, esteriore a noi. Di qui scaturiscono i moventi morali, che spesso ci trascinano contro l'interesse egoistico, la forte legge della giustizia e quella più debole della benevolenza, ciascuna delle quali ci impone più di un sacrificio e che, sebbene di quando in quando siano entrambe sopraffatte dall'egoismo, non mancano mai di esplicare la loro azione nella natura umana. Per questo vediamo che nei moventi più intimi noi dipendiamo dalla regola della volontà universale e ne risulta nel mondo di tutte le nature pensanti un'unità morale ed una costituzione sistematica

secondo leggi puramente spirituali. Se si vuol chiamare sentimento morale questa coazione che sentiamo in noi e per cui noi accordiamo la nostra volontà con la volontà universale, non facciamo che esporre un fenomeno che avviene in noi senza decidere sulle sue cause. Così Newton chiamò gravitazione la legge manifesta della tendenza di ogni materia ad avvicinarsi, perchè non voleva intricare le sue dimostrazioni matematiche nelle fastidiose discussioni filosofiche che potevano sorgere circa la causa della stessa. E tuttavia egli non esitò a considerare questa gravitazione come un vero effetto di un'attività reciproca universale della materia e le diede perciò anche il nome di attrazione. Non dovrebbe essere possibile rappresentarsi la manifestazione degli impulsi morali nelle nature pensanti, quali si manifestano nei rapporti reciproci, in certo modo come l'effetto d'una forza veramente attiva, per cui le nature spirituali agiscono le une sulle altre, in modo che il sentimento morale sarebbe il senso di questa dipendenza della volontà individuale dalla volontà universale ed una conseguenza della naturale ed universale azione reciproca, per cui il mondo immateriale conquista la sua unità morale e si erige, secondo le leggi di questo concatenamento suo proprio, in un sistema di perfezione spirituale?

(*Sogni d'un Visionario*, pag. 23-25).

Qualunque sia perciò il fine verso cui la volontà nostra è diretta, essa è buona quando ha il carattere della razionalità, ossia della universalità; in altre parole quando la norma, che essa segue in quest'azione, essendo in accordo con la volontà universale della ragione, ha per sè un valore universale e può essere considerato come una legge delle volontà razionali in generale.

Così il valore morale dell'azione non risiede nell'effetto che se ne attende, nè in alcun principio dell'azione, che abbia bisogno di derivare da tale effetto il suo motivo. Perchè tutti i suoi effetti (la soddisfazione del proprio stato

ed anche l'accrescimento del benessere altrui) potrebbero anche essere prodotti da altre cause: non v'era bisogno per questo della volontà d'un essere ragionevole, nella quale soltanto può trovarsi il bene più alto e veramente incondizionato. Solamente la rappresentazione della legge in sè stessa (che ha luogo solo negli esseri razionali), in quanto essa costituisce il movente della volontà e toglie ogni importanza all'effetto, può costituire quel bene così eccelso che diciamo il bene morale: bene che è già presente nella persona che agisce secondo la legge e non ha bisogno di attendere l'effetto dell'azione.

Ma quale può dunque essere questa legge, la cui rappresentazione, senza aver riguardo all'effetto che se ne attende, deve determinare la volontà perchè questa possa essere detta buona assolutamente e senza restrizione? Poichè io ho eliminato dalla volontà tutti gli impulsi, che potrebbero essere esercitati in essa dai risultati dovuti all'osservanza d'una legge qualsiasi, non resta che la conformità universale e generica delle azioni alla legge, che possa servire di principio alla volontà: in altre parole, io devo sempre condurmi in modo che io possa anche volere che la massima da me seguita diventi una legge universale. Qui è la semplice conformità generica alla legge (senza prendere per fondamento una legge determinatamente diretta a certe azioni), che serve di principio alla volontà e che deve servirle di principio, se il dovere non è un sogno vano ed un concetto chimerico. Con ciò che qui è detto è perfettamente d'accordo, nei suoi giudizi pratici, anche il senso comune: il detto principio è quello che gli sta sempre dinanzi.

(*Fondazione d. m. d. costumi*, p. 19-20).

La coscienza morale è come guidata da un istinto morale infallibile nello scegliere la via che il dovere le impone. Non altrettanto facile è invece esporre teoricamente i principii che essa spontaneamente segue: le spiegazioni e le esemplificazioni che

Kant ci dà in questo punto non sono sempre chiare, nè conseguenti. Esse si possono tuttavia riassumere in quest'unico principio: che la volontà buona non deve trovarsi in contraddizione nè con sè stessa, nè con le altre volontà buone. Il che vuol dire che essa non deve opporsi a nessuna delle volontà e delle finalità degli esseri razionali, in quanto tali: ossia deve rispettare gli esseri razionali, che hanno, come tali, il loro fine in se stessi e non deve subordinarli a volontà personali egoistiche.

La natura ragionevole si distingue dalle altre per ciò che essa pone a se stessa dei fini, che dovrebbero essere la materia di ogni sua buona volontà. Ma poichè nell'idea d'una volontà assolutamente buona senza condizioni limitative (il fatto di raggiungere questo o quel fine) bisogna fare astrazione da ogni fine che debba essere realizzato (come quello che renderebbe buona una volontà solo relativamente), il fine non deve qui essere pensato come esteriore, ma come connaturato con la volontà; quindi non può essere concepito che negativamente, cioè come un fine contro il quale non si deve mai agire, come un fine che non deve mai comparire come semplice mezzo, ma che deve sempre in ogni atto di volontà comparire simultaneamente come fine. Ora questo fine non può essere altro che il soggetto di tutti i fini possibili, poichè questo è anche il soggetto d'una possibile volontà assolutamente buona: non potendo una tale volontà essere posposta a qualunque altro oggetto. Il principio: agisci in riguardo ad ogni essere ragionevole (a te come ad altri), in modo che esso valga simultaneamente nella tua massima come un fine in sè, è perciò in fondo identico con quell'altro: agisci secondo una massima tale, che implichi simultaneamente in sè la sua validità universale per ogni essere razionale. Perchè il limitare la mia massima nell'uso dei mezzi per qualunque fine con questa condizione, che essa possa valere come legge per ogni soggetto, equivale in fondo a dire che il soggetto dei fini, cioè l'essere razionale stesso non deve mai valere come

semplice mezzo, ma come condizione limitativa suprema nell'uso di tutti i mezzi, cioè deve essere posto come fondamento, anche come fine a tutte le massime dell'azione.

(*Fondazione d. m. d. costumi*, pag. 63-64).

Ma come può una semplice forma della volontà avere una potenza tale da dirigerla nella sua attività e da contrastare alle stesse passioni? Come si inserisce essa psicologicamente nel meccanismo della vita interiore? Ciò avviene, secondo Kant, in quanto essa (come ogni forma) esercita un'azione limitativa, negativa, sulle nostre tendenze sensibili, e suscita così per questo mezzo in noi un sentimento, il sentimento della reverenza. Questo, che è il solo sentimento non patologico, prodotto dalla ragione, è il vero sentimento morale: che non serve a giudicare le azioni, nè a fondare la morale, ma serve semplicemente di mobile alla legge.

Il carattere essenziale di ogni determinazione della volontà per la legge morale è che la volontà sia determinata semplicemente dalla legge morale come volontà libera, quindi non solo senza cooperazione delle tendenze sensibili, ma con repressione di tutti gli impulsi e con recisa condanna di tutte le passioni, in quanto possono essere contrarie alla legge. In questo senso l'effetto della legge morale come motivo è quindi solo negativo e, come tale, questo motivo può essere conosciuto *a priori*. Poichè ogni impulso sensibile ed ogni passione è fondata sul sentimento, e l'azione negativa sul sentimento (con la repressione delle passioni) è essa stessa sentimento. Quindi noi possiamo vedere *a priori* che la legge morale, come motivo della volontà, in quanto soffoca le tendenze, deve suscitare un sentimento che può essere chiamato doloroso: qui abbiamo il primo, forse anche solo caso, in cui noi da concetti *a priori* possiamo determinare il rapporto d'una conoscenza (che qui è la ragione pura pratica) col sentimento di piacere o di dolore. Tutte le tendenze insieme (che possono anche essere ridotte in un certo qual sistema e la cui soddisfazione dicesi allora felicità), costituiscono l'egoismo.

Questo è o amore di sè, benevolenza eccessiva verso sè stesso, od è compiacenza di sè stesso. Il primo è il vero e proprio egoismo, e l'altro è la vanità. La ragione pura pratica reprime semplicemente l'egoismo, che è naturale all'uomo ed antecede in esso la legge morale, in quanto lo limita con la condizione che esso si accordi con questa legge; esso costituisce allora l'amore ragionevole di sè. Ma essa abbatte completamente la vanità, in quanto tutte le pretese di valere qualche cosa, che antecedono l'accordo con la legge, sono vane e senza fondamento: in quanto è solo la certezza di avere una disposizione interiore in accordo con la legge, che è la prima condizione del valore d'una persona, ed ogni pretesa antecedente è falsa e contraria alla legge. La tendenza a credere di valere qualche cosa, in quanto fondata sul senso, è dunque una tendenza che la legge morale reprime: essa abbatte del tutto la vanità. Ma poichè questa legge è anche qualche cosa di positivo in sè, cioè la forma d'una causalità intellettuale, libera, essa, in quanto, opponendosi ai suoi nemici interni, cioè alle tendenze, indebolisce la vanità, diventa essa medesima un oggetto di rispetto, e, in quanto la abbatte del tutto, cioè l'umilia, un oggetto della più alta reverenza; e così pone il principio d'un sentimento positivo che non è d'origine empirica e può essere conosciuto *a priori*. Dunque la reverenza per la legge morale è un contenuto che è prodotto da una causa intellettiva ed è l'unico che noi possiamo conoscere interamente *a priori* e di cui possiamo vedere la necessità.

(*Critica d. r. pratica*, p. 94-95).

La coscienza di un libero assoggettamento della volontà alla legge, ma con l'inevitabile coazione che le tendenze subiscono da parte della nostra stessa ragione, è dunque il sentimento di rispetto per la legge. La legge che esige ed ispira questo rispetto è solo, come si vede, la legge morale:

perchè nessun'altra esclude tutte le tendenze dall'immediata azione sulla volontà. L'azione che segue obbiettivamente nella pratica da questa legge, con esclusione di tutti i motivi passionali, dicesi dovere: esso, appunto per questa esclusione, contiene nel suo concetto una coazione pratica, cioè una determinazione ad azioni, che sono sempre in qualche modo forzate. Il sentimento che nasce dalla coscienza di questa coazione non è patologico, cioè non è prodotto dall'azione dei sensi, ma puramente pratico, cioè prodotto da una determinazione antecedente (obbiettiva) della volontà, e da una causalità della ragione. Esso contiene quindi, come sommissione ad una legge, cioè come precetto (ciò che vuol dire coazione esercitata sul soggetto sensibile), non piacere, ma piuttosto un certo dolore connesso con l'azione. Per contro però, in quanto questa coazione è unicamente esercitata dalla coazione della nostra propria ragione, essa contiene anche una certa elevazione; onde l'azione soggettiva sul sentimento, in quanto esercitata unicamente dalla ragione pura pratica, può anche dirsi semplicemente, riferendosi alla ragione, approvazione di se stessa; in quanto il soggetto si riconosce allora determinato, senz'alcun interesse, unicamente dalla legge, e prende coscienza allora d'un interesse affatto diverso, puramente pratico e libero, prodotto soggettivamente dall'azione della legge: interesse all'azione doverosa, che non è consigliato da alcuna tendenza, ma assolutamente imposto e realmente prodotto dalla ragione per mezzo della legge pratica; e che perciò merita un nome particolare, cioè il nome di « rispetto ».

(*Critica d. r. pratica*, p. 104-105).

Nella coscienza morale ci è data l'immediata coscienza d'una legge, d'un principio della ragione, che esclude ogni determinazione del volere razionale da parte degli oggetti, ed implica una determinazione da parte della ragione: cioè implica una autodeterminazione della ragione, indipendente dalla concatenazione causale sensibile. Quindi presupposto della legge morale è la libertà.

Poichè la pura forma della legge può essere rappresentata solo dalla ragione e quindi non è un oggetto dei sensi e non si trova tra i fenomeni, così la rappresentazione sua come motivo del volere deve essere distinta da tutte le altre cause, che determinano gli eventi naturali secondo la legge di causalità, perchè in questo ultimo caso le cause determinanti debbono essere esse stesse fenomeni. Ma se nessun altro motivo della volontà può costituire a questa una legge, se non la forma universale della legge, una tale volontà deve essere pensata come interamente indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, cioè dalla legge di causalità. Ma una tale indipendenza si dice **libertà** nel senso più rigoroso, cioè trascendentale, della parola. Perciò la volontà, a cui può servir di legge soltanto quella forma della massima, che ne fa una legge universale, è una volontà libera.

(*Critica d. r. pratica*, p. 36-37).

Così la coscienza della legge e del suo presupposto, la libertà, conferma e completa, sebbene solo da un punto di vista pratico, le conclusioni della critica relativa all'idea della libertà: qui la libertà, che è per la ragione teoretica soltanto un concetto negativo, ci è data, sebbene praticamente, come una realtà positiva.

Ora qui ci si apre una conferma insperata e molto soddisfacente del rigoroso esame della critica speculativa; in quanto questa ci imponeva di non vedere negli oggetti dell'esperienza come tali (compresovi anche il nostro soggetto), che dei fenomeni, ma di porre a fondamento di essi delle cose in sè e perciò di non considerare ogni soprasensibile come una chimera ed il concetto suo come vuoto di contenuto; ora la ragione pratica, per se stessa e senz'alcun accordo preventivo con la ragione teoretica, accorda realtà ad un oggetto soprasensibile della categoria di causa, cioè alla libertà (sebbene solo come ad un concetto pratico e per l'uso pratico), e quindi conferma con un fatto ciò che là poteva soltanto essere pensato.

(*Critica d. r. pratica*, p. 6-7).

La realtà obbiettiva della legge morale non può essere provata da alcuna deduzione, da alcun sforzo della ragione teoretica, sia essa speculativa o sorretta dall'esperienza, e così non può essere nemmeno confermata, anche volendo rinunziare alla certezza apodittica, dall'esperienza e dimostrata *a posteriori:* essa sta per se stessa. Ma al posto di questa vanamente cercata giustificazione del principio morale noi troviamo qualche cosa d'altro e d'inaspettato: e cioè che inversamente essa serve come principio della deduzione d'una facoltà misteriosa, che nessuna esperienza può confermare e che la ragione speculativa deve almeno accogliere come possibile: e cioè della libertà, di cui la legge morale (che non ha per sè bisogno di principii che la giustifichino), prova non soltanto la possibilità, ma la realtà in quegli esseri che riconoscono questa legge come per essi normativa. La legge morale è difatti una legge di causalità per la libertà, quindi una legge che presuppone la possibilità d'una natura soprasensibile, come la legge metafisica degli eventi nel mondo sensibile era una legge della causalità della natura sensibile; così la legge morale determina ciò che la filosofia speculativa doveva lasciare indeterminato, cioè la legge d'una causalità, il cui concetto era per la speculazione soltanto negativo, e per la prima volta gli assicura una realtà obbiettiva.

(*Critica d. r. pratica*, p. 61-62).

Questa realtà positiva è però soltanto dal punto di vista pratico, vale a dire non contraddice per nulla la rigorosa concatenazione causale delle azioni. Noi abbiamo nel senso di libertà, che accompagna l'azione morale, una specie di rivelazione pratica della libera natura intelligibile, che sta a fondamento dei nostri meccanismi sensibili: la libertà e il determinismo possono benissimo consistere — come già si è veduto — senza contraddirsi, in quanto in essi vi rivelano due aspetti, o meglio due gradi dell'essere nostro.

Il concetto della causalità come necessità naturale, a differenza della causalità come libertà, concerne solo l'esistenza delle cose in quanto determinabili nel tempo, quindi come fenomeni, in opposizione alla loro causalità come cose in sè. Ora se si prende le determinazioni dell'esistenza delle cose nel tempo per determinazioni delle cose in sè (che è il modo più comune di pensare), la necessità causale è del tutto inconciliabile con la libertà: esse sono contraddittorie. Perchè dalla prima segue che ogni evento, quindi ogni azione, che ha luogo in un punto del tempo, è necessariamente sotto la condizione di ciò che era nel tempo antecedente. Ora poichè il tempo passato non è più in mio potere, ogni azione, che io compio, deve essere determinata necessariamente da cause che non sono più in mio potere, cioè io non sono mai libero nell'istante in cui agisco. Anzi, se anche io assumessi la mia intera esistenza come indipendente da ogni causa esteriore (p. es. Dio), così che i motivi della mia causalità e della mia stessa esistenza non fossero fuori di me, questo non muterebbe per nulla quella necessità naturale in libertà. Perchè in ogni istante io sono pur sempre determinato necessariamente ad agire da ciò che non è in mio potere; la serie infinita *a parte priori* degli eventi, che io posso sempre continuare secondo un ordine già prestabilito, ma non iniziare, costituisce una catena naturale continua: la mia causalità non sarà quindi mai libertà.

Pur volendo attribuire ad un essere, la cui esistenza è determinata nel tempo, la libertà, non si può eccettuarlo per lo meno, nella sua esistenza, dalla legge della necessità naturale del divenire, quindi anche delle sue azioni: perchè ciò sarebbe come abbandonarlo al cieco caso. Ma poichè questa legge colpisce inevitabilmente ogni causalità delle cose, in quanto la loro esistenza è determinabile nel tempo, se l'esistenza nel tempo fosse l'unico modo, in cui noi possiamo rappresentarci l'esistenza in sè delle cose, la libertà dovrebbe essere rigettata come un concetto vano ed inutile.

Se pertanto si vuole salvare la libertà, non resta altra via che di attribuire l'esistenza d'una cosa, in quanto è determinabile nel tempo, e perciò anche la causalità secondo la necessità naturale puramente al fenomeno, la libertà alla stessa cosa, ma come cosa in sè. Ciò è inevitabile se si vuole conservare entrambi questi concetti opposti: ma nell'applicazione, quando vengono uniti in un solo atto ed è necessario spiegare questa unione, ne risultano gravi difficoltà, che sembrano rendere impossibile questa conciliazione.

Quando d'un uomo che ha rubato io dico: questo atto è un necessario risultato, secondo la legge naturale della causalità, delle cause antecedenti e perciò non poteva non avvenire; come può allora il giudizio morale decidere altrimenti e presupporre che esso potesse non avvenire, perchè la legge voleva che non avvenisse; ossia come può nello stesso istante e in riguardo alla stessa azione dirsi libero ciò che nello stesso istante e per la stessa azione sta sotto una indeclinabile necessità di natura? Cercare un sotterfugio in ciò che si considera la natura dei determinanti della sua causalità naturale come una relativa libertà (in quanto si chiama talvolta azione libera quella, la cui causa naturale è interna all'essere agente, come per es. il moto libero d'un corpo lanciato nello spazio, perchè nella sua traiettoria non è spinto da alcunchè d'esterno o come il libero movimento d'un orologio, perchè esso stesso fa girare i suoi indici, senza impulsi esterni; e così si chiamano libere le azioni dell'uomo, sebbene determinate necessariamente dalle loro cause antecedenti, perchè sono azioni prodotte da rappresentazioni, che sono l'atto di facoltà nostre, e per esse, secondo le circostanze, dai desiderii e così dall'arbitrio nostro), è una miserabile scappatoia, da cui si lasciano ancora lusingare alcuni, i quali credono di risolvere con un piccolo giuoco di parole, un problema, che ha vanamente affaticato il pensiero per millennii e che non può verisimilmente essere eliminato con soluzioni così superficiali. Nella questione

intorno a quella libertà che deve essere posta a fondamento di tutte le leggi morali e della conseguente responsabilità poco importa se la concatenazione causale sia determinata necessariamente da cause che stanno nel soggetto o da cause ad esso esterne, e nel primo caso se avvenga per motivi istintivi o razionali: se queste rappresentazioni determinanti, per confessione dei fautori di questa soluzione, hanno il fondamento della loro esistenza nel tempo, cioè in uno stato antecedente e questo in un altro e così via, ben possono queste determinazioni essere sempre interiori, ben possono costituire una causalità psicologica, non meccanica, cioè causare le azioni per via di rappresentazioni e non per via di movimenti corporei: esse sono tuttavia moventi della causalità d'un essere, in quanto la sua esistenza è determinabile nel tempo e così sotto condizioni necessitanti del passato, le quali, quando il soggetto deve agire, non sono più in suo potere, e perciò possono ben dare una libertà psicologica (se si vuole con questo nome designare la concatenazione puramente interiore delle rappresentazioni), ma implicano la necessità di natura e perciò escludono ogni libertà trascendentale, la quale deve essere indipendenza da ogni fattore empirico e dalla natura in genere, sia essa considerata come oggetto del senso interno solo nel tempo, od anche come oggetto dei sensi esterni nello spazio e nel tempo; ora senza questa libertà trascendentale, che sola è pratica *a priori*, nessuna legge morale, nessuna responsabilità è possibile. Appunto perciò si può anche chiamare ogni necessità del divenire nel tempo secondo la legge di causalità naturale il meccanismo della natura, sebbene con ciò non s'intenda senz'altro che le cose ad essa soggette siano realmente meccanismi materiali. Qui si ha di mira solo la necessità del collegamento del divenire in una serie temporale retta da leggi naturali, sia il soggetto di questo processo un vero *automaton materiale*, in quanto il processo è un meccanismo materiale, sia esso (come Leibniz

si esprime) un *automaton spirituale*, in quanto il processo avviene per mezzo di rappresentazioni: ma se la libertà del volere non fosse altro che quella d'un automa spirituale (libertà psicologica, comparativa e non anche trascendentale ed assoluta), essa non sarebbe in fondo meglio che la libertà d'un girarrosto, il quale anch'esso, una volta caricato, compie da sè la sua funzione.

Per togliere ora l'apparente contraddizione fra meccanismo naturale e libertà in una stessa azione, come quella addotta in esempio, bisogna ricordare quanto si è detto nella Critica della ragione pura e ciò che ne consegue: che la necessità naturale, inconciliabile con la libertà del soggetto, inerisce unicamente alle determinazioni di quella cosa che sta sotto la condizione del tempo, quindi solo alle determinazioni del soggetto agente come fenomeno, in quanto cioè i moventi dell'azione stanno nel passato e non sono più in suo potere (fra i quali moventi debbono anche annoverarsi le sue azioni passate e il suo carattere fenomenico, che esse disegnano ai suoi stessi occhi). Ma lo stesso soggetto, che per altro lato è conscio di sè come cosa in sè, considera la sua esistenza anche in quanto non è sotto condizioni di tempo e se stesso come determinabile solo da leggi, che egli dà a se stesso per mezzo della ragione; in questa sua esistenza nulla antecede la determinazione del suo volere, ma ogni sua azione e in genere ogni mutevole determinazione della sua esistenza, che il senso interno gli apprende, anzi l'intera serie della sua esistenza sensibile non deve essere considerata nella coscienza della sua esistenza intelligibile se non come conseguenza, non mai come principio determinante della sua causalità noumenica. Sotto questo riguardo può l'essere razionale, d'un'azione colpevole da lui commessa, sebbene essa sia, come fenomeno, sufficientemente determinata nel passato e perciò necessaria ed inevitabile, a buon diritto dire che egli avrebbe potuto astenersene; poichè essa, con tutto il passato che la determina, costituisce un unico fenomeno del suo carattere,

che egli ha creato a se stesso ed appresso al quale egli, come causa indipendente da ogni sensibilità, imputa a se stesso la responsabilità dell'atto fenomenico.

Con ciò concordano anche perfettamente le decisioni di quella meravigliosa facoltà che portiamo in noi e che diciamo coscienza. Un uomo può sofisticare quanto vuole per rappresentarsi una condotta colpevole, di cui è conscio, come uno sbaglio involontario, come semplice inavvertenza, che non può mai evitarsi del tutto, quindi come qualche cosa in cui venne travolto dal torrente della necessità naturale e così giustificarsene; ma l'avvocato che parla a suo vantaggio non potrà mai ridurre al silenzio l'accusatore che è in lui, quando sia conscio che nel tempo in cui commise l'azione era nel possesso della sua ragione e della sua libertà. Egli si spiega la sua colpa per via d'una cattiva abitudine che una progressiva mancanza di riflessione gli ha fatto contrarre sino a tal punto che la sua azione può essere considerata come una conseguenza naturale della stessa; e tuttavia questo non lo salva dal rimorso e dal rimprovero che fa a se stesso. Su ciò si fonda anche il rimorso per un'azione commessa molto tempo prima, ad ogni ricordo della stessa: un sentimento doloroso prodotto dalla disposizione morale, che è praticamente vano, in quanto non può fare che ciò che è stato non sia e sarebbe anzi da questo punto di vista assurdo (come lo dichiara Priestley da vero e conseguente fatalista, che in ciò merita più lode di quelli che, affermando in realtà il meccanismo del volere ed a parole la libertà, vogliono sempre avere l'apparenza di accogliere nel loro sistema sincretistico la libertà, ed intanto non sanno come spiegare la possibilità di questa imputazione), ma che, come dolore, è del tutto legittimo, perchè la ragione, quando si tratta della legge della nostra esistenza intelligibile (la legge morale), non riconosce distinzioni di tempo e solo chiede se il fatto sia un'azione mia e allora connette moralmente con esso sempre

lo stesso sentimento, sia esso del presente o d'un passato remoto. Perchè la coscienza sensibile ha in riguardo alla coscienza intelligibile della sua esistenza (la libertà) l'unità assoluta d'un fenomeno, il quale, in quanto contiene soltanto le manifestazioni fenomeniche d'una disposizione morale (del carattere), non deve essere giudicato secondo la necessità naturale, che gli appartiene come fenomeno, ma secondo l'assoluta spontaneità della libertà. Si può quindi ammettere che, se ci fosse possibile vedere così profondamente nel carattere d'un uomo, quale si rivela negli atti interni ed esterni, da conoscere anche il minimo dei suoi motivi, come pure tutte le circostanze esteriori che agiscono sui motivi, noi potremmo predire con certezza la sua condotta, come si predice una eclissi di luna o di sole, e con questo affermare che egli è libero. Perchè se noi fossimo capaci anche d'un altro sguardo (che non ci è dato ed al cui posto abbiamo soltanto i concetti della ragione) e cioè dell'intuizione intellettiva dello stesso soggetto, noi vedremmo con evidenza che tutta questa catena di fenomeni, nel riguardo della legge morale, dipende dalla spontaneità del soggetto come cosa in sè, della cui determinazione nessuna esplicazione fisica è possibile. In mancanza di questa intuizione è la legge morale che ci assicura questa distinzione del rapporto dei nostri atti, come fenomeni, al nostro soggetto sensibile dal rapporto per cui questo stesso essere sensibile si riferisce al substrato intelligibile che è in noi.

Sotto questo rispetto, che è naturale alla nostra ragione, sebbene essa non possa darcene una spiegazione, si possono anche giustificare certi giudizi, che, sebbene pronunciati con tutta coscienza, sembrano a primo aspetto contrarii all'equità. Vi sono uomini che fin dall'infanzia, sebbene educati in modo che fu per altri profittevole, mostrano una così precoce malvagità e vi progrediscono così continuamente fino alla virilità, che sono considerati come delinquenti nati, di carattere del tutto incorreggibile; e tuttavia

essi vengono giudicati per quello che fanno e non fanno, vengono ripresi per le loro colpe, anzi essi stessi trovano così giustificati questi rimproveri, come se essi, nonostante l'incorreggibilità del carattere, che loro si attribuisce, fossero così responsabili come ogni altro uomo. Questo non avverrebbe se noi non presupponessimo che tutto ciò che scaturisce dalla volontà d'un uomo (come ogni azione compiuta di proposito) ha per fondamento una causalità libera, che esprime dalla prima giovinezza il suo carattere nei suoi fenomeni (le azioni); questi, per l'uniformità della condotta, costituiscono una connessione naturale, la quale non rende perciò necessaria la natura malvagia della volontà, ma anzi è la conseguenza dei principii malvagi accettati liberamente per sempre e, per via di questi, non fa che renderla tanto più malvagia e degna di castigo.

(*Critica d. r. pratica*, p. 121-129).

Così per la legge morale l'uomo si riconosce come essere appartenente al mondo intelligibile e può determinare la direzione che, come tale, egli deve imprimere alla sua condotta. Certo questa conoscenza dell'ordine soprasensibile ha un carattere semplicemente pratico e non può essere estesa se non in quanto serve a questo fine.

La legge morale, benchè non ci dia alcuna veduta, ci pone tuttavia davanti ad un fatto assolutamente inesplicabile da tutti i dati del mondo sensibile e da tutto il complesso della nostra ragione teoretica, fatto che ci rinvia ad un mondo intelligibile puro, anzi lo determina positivamente e ce ne fa conoscere qualche cosa, una legge.

Questa legge deve dare al mondo sensibile, come natura sensibile (per ciò che concerne gli esseri ragionevoli), la forma d'un mondo intelligibile, cioè d'una natura soprasensibile, senza tuttavia lederne il meccanismo. Natura è, in senso generale, l'esistenza di cose sotto leggi. La natura sensibile di esseri razionali in generale è l'esistenza di questi esseri sotto leggi empiricamente condizionate, quindi

un'eteronomia per la ragione. La natura soprasensibile degli stessi esseri è per contro la loro esistenza sotto leggi indipendenti da ogni condizione empirica, che appartengono quindi all'autonomia della ragione..... La legge di quest'autonomia è la legge morale; che è così la legge fondamentale d'una natura soprasensibile e d'un mondo intelligibile, il cui riflesso deve esistere nel mondo sensibile, ma senza pregiudizio delle sue leggi. Si potrebbe chiamare il primo, che conosciamo solo per la ragione, il mondo archetipo; e l'altro, che contiene l'effetto possibile dell'idea del primo, come movente della realtà, il mondo ectipo. Perchè di fatto la legge morale ci trasporta idealmente in una natura, nella quale la ragione pura, se fosse accompagnata da una potenza fisica adeguata, produrrebbe il bene supremo, e determina la nostra volontà a dare al mondo sensibile la forma d'un tutto composto di esseri razionali.

(*Critica d. r. pratica*, p. 56-57).

Dovere! Nome grande e sublime, che non comprendi in te niente di ciò che piace e lusinga, ma reclami l'obbedienza; che tuttavia per muovere la volontà non hai in te nulla di minaccioso, che desti un'avversione naturale ed atterrisca, ma poni soltanto una legge, la quale trova da sè accesso nello spirito e guadagna da sè, anche malgrado noi, la venerazione (se non sempre l'obbedienza), e davanti la quale tacciono le passioni, pur continuando ad agire contro di essa in secreto; quale è la nascita di te degna e dove si trova la radice delle tue nobili origini, che fieramente respinge ogni parentela con le passioni ed è la sola sorgente di quell'unico vero valore che gli uomini possono darsi? Essa non può essere se non ciò che eleva l'uomo al disopra di sè (come parte del mondo sensibile), che lo collega con un ordine di cose accessibile soltanto all'intelligenza, il quale ha sotto di sè l'intiero mondo sensibile e con esso l'esistenza temporale dell'uomo e l'insieme di tutti i suoi fini.

Essa non è altro che la personalità, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo dell'intiera natura, considerata come facoltà di un essere che è soggetto a una legge particolare, cioè alle leggi pure pratiche ad esso date dalla sua propria ragione, in modo che la persona, come soggetta al mondo sensibile, è soggetta alla sua stessa personalità, come appartenente nello stesso tempo al mondo intelligibile. Non vi è allora da meravigliarsi se l'uomo, come appartenente ad entrambi i mondi, non può considerare se non con reverenza il suo proprio essere in rapporto al suo secondo e più alto destino e con il più alto rispetto le leggi che ad esso lo guidano.

(*Critica d. r. pratica*, p. 111-112).

Noi notiamo nell'uomo due parti affatto diverse, cioè da una parte il senso e l'intelletto, dall'altra la ragione e il libero volere, che si distinguono essenzialmente. Nella natura tutto *è:* in essa non vi è traccia di *dovere.* Ora il senso e l'intelletto miranó sempre solo a determinare ciò che è e come è: quindi essi debbono essere stati destinati per la natura, per questo mondo sensibile, al quale appartengono. La ragione mira invece costantemente al sopra-sensibile, come esso deve essere al di là della natura sensibile: essa sembra quindi, benchè sia una facoltà teoretica, non avere il suo fine in questo mondo del senso. La libera volontà consiste nell'indipendenza dalle cose esteriori, le quali non devono essere per l'uomo motivi dell'agire: tanto meno perciò essa può appartenere alla natura. Ma a che servono allora? L'uomo deve essere destinato per due mondi assolutamente diversi: prima per il mondo dei sensi e dell'intelligenza, cioè per questo mondo terreno: poi ancora per un altro mondo che noi non conosciamo, per un ordine morale.

(*La disputa della facoltà*, p. 117-118).

## VII.

## La fede morale.

La legge morale, dandoci coscienza d'una legge intelligibile che si impone alla nostra natura sensibile, ci introduce in un certo senso col pensiero nell'intelligibile: ma è una coscienza puramente pratica, che non si può dire conoscenza, nè estende in alcun modo il nostro sapere circa l'intelligibile. Però siccome il valore pratico della legge implica, come presupposto, la realtà della libertà e dell'ordine intelligibile, così la coscienza della legge, pur senza nulla dirci di più su questo punto, conferisce un valore positivo a quelle affermazioni supreme della ragione circa l'intelligibile, che sotto il puro aspetto teoretico essa non aveva potuto erigere se non come conclusioni negative, dirette a limitare il valore del mondo dell'esperienza.

Se la ragione pratica non dovesse assumere e concepire come dato se non ciò che la ragione speculativa può offrirle per sè con i suoi lumi, questa dovrebbe avere la preminenza. Ma posto che essa abbia per sè dei principii originari *a priori*, coi quali sono inseparabilmente connesse certe posizioni teoretiche, le quali trascendono tuttavia ogni possibile capacità della ragione speculativa (senza però contraddirla), sorge la questione quale sia l'interesse che deve prevalere (non nel senso che l'uno debba annullarsi di fronte all'altro, perchè l'uno non contraddice necessariamente all'altro): se cioè la ragione speculativa, la quale non sa nulla di ciò che la ragione pratica l'invita ad ammettere, debba accogliere questi principii e cercare di conciliarli, sebbene per essa trascendenti, con i suoi concetti come un possesso straniero che le venga trasmesso: oppure se essa sia autorizzata a seguire ostinatamente il suo interesse particolare e, secondo la canonica di Epicuro, respingere come vana sottigliezza tutto ciò che non può garantire la sua oggettiva realtà con esempi evidenti nell'esperienza, per

quanto connesso sia con l'uso pratico (puro) della ragione e per quanto non contraddica alla stessa ragione teoretica, solo perchè ciò offende l'interesse di questa in quanto toglie i limiti che questa si era posto e l'abbandona così a tutte le follie ed assurdità dell'immaginazione.

In realtà fino a tanto che si prende la ragion pratica come patologicamente determinata, ossia come regolante solo l'interesse delle passioni sotto il principio sensibile della felicità, non si può imporre una tale conciliazione alla ragione teoretica. Il paradiso di Maometto o l'unione estatica con Dio dei mistici e dei teosofi imporrebbero, così come detta a ciascuno il capriccio, le loro mostruosità alla ragione: meglio sarebbe allora non aver ragione del tutto, che perderla in simili sogni. Ma se la ragione pura può essere pratica per sè e tale realmente è, come lo mostra la coscienza della legge morale, è sempre una sola e medesima ragione che giudica, sia nel rispetto pratico, sia nel teoretico, secondo giudizi *a priori;* allora è chiaro che, sebbene il suo potere nel rispetto teoretico non giunga sino ad affermare dogmaticamente certi principii, tuttavia, se essi non sono con essa in contraddizione e sono inseparabilmente connessi con l'interesse pratico della ragione pura, essa deve accoglierli come un'offerta straniera, che non è cresciuta nel suo campo, ma è pure sufficientemente garantita, e compararli e cercare di conciliarli con tutto ciò che essa, come ragione teoretica, ha in suo potere: solo ricordando che queste non sono sue conoscenze, ma estensioni del suo uso sotto un altro rispetto, sotto il rispetto pratico, le quali non sono affatto contro il suo interesse, che è la limitazione della temerità speculativa.

(*Critica d. r. pratica,* p. 154-155).

La legge pratica postula dunque la possibilità di quegli oggetti della ragion pura speculativa [la libertà, l'immortalità, Dio] e conferisce loro quella realtà oggettiva, che

questa non può loro assicurare. Con ciò la conoscenza teoretica della ragion pura riceve senza dubbio un'estensione: ma questa consiste solo in ciò che quei concetti, che erano per essa problematici (puramente pensabili), vengono ora positivamente riconosciuti come aventi un oggetto reale, perchè la ragione pratica ha assolutamente bisogno della loro esistenza per assicurare la possibilità del suo oggetto, che è dal punto di vista pratico assolutamente necessario, cioè del bene supremo: onde la ragione teoretica viene autorizzata a presupporli. Ma questa estensione della ragione teoretica non è un'estensione della speculazione, che autorizzi a fare d'ora innanzi dei concetti della ragione un uso positivo in senso teoretico. Infatti, dal momento che la ragione pratica non fa altro se non mostrare che quei concetti sono reali ed hanno effettivamente i loro oggetti (possibili), ma non ce ne dà affatto l'intuizione (ciò che del resto non si può pretendere), così il riconoscimento di questa realtà non dà origine ad alcuna proposizione sintetica. Perciò questa scoperta non ci serve a nulla sotto il rispetto speculativo, sebbene serva sotto il rispetto dell'uso pratico della ragion pura ad estenderne la conoscenza. Le tre idee della ragione speculativa non sono ancora in sè conoscenze: ma sono pensieri (trascendenti) in cui non v'è nulla d'impossibile. Ora esse ricevono da una legge pratica apodittica, come condizioni necessarie della possibilità del suo oggetto, realtà obbiettiva; cioè noi apprendiamo per virtù di quella che esse hanno un oggetto, senza tuttavia poter mostrare come il loro concetto si riferisca ad un oggetto e così senza possedere una conoscenza di questi oggetti; non potendo noi emettere rispetto ad essi alcun giudizio sintetico, nè determinarne l'applicazione, non potendo cioè farne alcun uso teoretico con la ragione, nel che consisterebbe propriamente ogni conoscenza speculativa degli stessi. Tuttavia la conoscenza teoretica, non di questi oggetti, ma della ragione in genere, è stata per questo mezzo estesa, in quanto

i postulati pratici hanno attribuito alle idee della ragione un oggetto, dando con ciò realtà obbiettiva ad un pensiero che era prima puramente problematico. Non è stato quindi un ampliamento della conoscenza circa oggetti soprasensibili dati, ma un ampliamento della ragione teoretica e del suo conoscere relativamente al soprasensibile in genere, in quanto essa è stata costretta ad ammettere che tali oggetti esistono, senza poterli più precisamente determinare nè per conseguenza estendere questa conoscenza ad essi relativa.

(*Critica d. r. pratica*, p. 171-172).

Le tre idee trascendenti della ragion pura, giustificate quanto alla loro realtà obbiettiva dalla ragione pratica, costituiscono i tre postulati della ragione pratica.

Essi [i tre postulati] procedono dal principio della moralità, che non è un postulato, ma una legge, per mezzo di cui la ragione determina immediatamente la volontà. La volontà appunto in quanto è così determinata, come pura volontà, esige queste condizioni necessarie dell'adempimento dei suoi precetti. Questi postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposti dettati da una necessità pratica; perciò non ampliano la conoscenza speculativa, ma dànno genericamente alle idee della ragione speculativa (per via del loro rapporto con la pratica) realtà obbiettiva e l'autorizzano a stabilire dei concetti, di cui essa non poteva neppure pretendere di affermare la possibilità.

Questi postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà, considerata positivamente (come causalità d'un essere appartenente all'intelligibile), e dell'esistenza di Dio. Il primo discende dalla condizione praticamente necessaria dell'adattamento della durata all'adempimento perfetto della legge morale; il secondo dal necessario presupposto dell'indipendenza dal mondo sensibile e della facoltà di determinare il proprio volere secondo la legge d'un mondo intelligibile, cioè della libertà; il terzo dalla necessità della condizione,

per la quale soltanto il mondo intelligibile può essere il bene supremo, cioè dalla necessità dell'esistenza d'un bene supremo indipendente, Dio.

(*Critica d. r. pratica*, p. 168-169).

Il riconoscimento del valore obbiettivo delle idee della ragione (nei postulati pratici), anche se non dà origine ad alcun ampliamento della speculazione, esige però che i loro oggetti vengano posti in rapporto con la nostra vita: e ciò in virtù di quella stessa esigenza pratica, che ha determinato la ragione a riconoscerne il valore. Ora come può avvenire questo, dal momento che si tratta di idee trascendenti? Col determinarli, non in sè (ciò che non è possibile), ma rispetto a noi, per mezzo di analogie, che, se sono insufficienti a darci il minimo concetto speculativo del trascendente, bastano però a determinare ciò che esso deve essere per la nostra vita. Questo conoscere speculativamente insufficiente, ma sufficiente al nostro uso pratico delle idee trascendenti è da Kant chiamato conoscere analogico (o simbolico).

Noi dobbiamo dunque pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile ed un essere supremo (puri noumeni), perchè la ragione solamente in essi come cose in sè trova quella soddisfazione completa, che essa non può mai sperare nella derivazione dei fenomeni dalle loro cause fenomeniche, e perchè realmente i fenomeni si riferiscono a qualche cosa di distinto (e perciò del tutto eterogeneo) da essi e presuppongono una cosa in sè, sia poi questa conoscibile o no.

Ma poichè noi non possiamo mai conoscere questi esseri intelligibili in modo determinato, cioè secondo ciò che essi sono in se stessi, e tuttavia dobbiamo assumerne l'esistenza in rapporto col mondo sensibile e con esso collegarli per mezzo della ragione, dobbiamo almeno poter pensare questo collegamento per mezzo di concetti che ne esprimano il rapporto col mondo sensibile..... [Quindi per esempio nel concetto dell'Essere supremo] noi non applichiamo all'Essere supremo in se stesso nessuna delle proprietà, per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti dell'esperienza, ed evitiamo

così l'antropomorfismo dogmatico; ma noi le applichiamo al rapporto suo col mondo e ci permettiamo così un antropomorfismo simbolico, che in realtà concerne solo il linguaggio e non l'oggetto. Quando io dico: noi siamo costretti a considerare il mondo come se fosse l'opera d'un intelletto e d'una volontà suprema, io dico niente altro che questo: come sta un orologio, un bastimento, un reggimento con l'artefice, il costruttore o il comandante, sta il mondo sensibile (ossia tutto ciò che costituisce il fondamento di questo complesso di fenomeni) con quell'essere ignoto, che così io conosco non come è in sè, ma come è per me, cioè nel suo rapporto col mondo, del quale io faccio parte.

Un tale conoscere è il conoscere analogico, intendendo per analogia non una somiglianza imperfetta tra due cose, ma una somiglianza perfetta tra due rapporti fra cose affatto dissimili. Per mezzo di questa analogia ci rimane pur sempre un concetto dell'Essere supremo, che è per noi abbastanza determinato, sebbene abbiamo lasciato da parte tutto ciò che poteva determinarlo assolutamente in se stesso: perchè noi lo determiniamo rispetto al mondo e quindi a noi, nè abbiamo bisogno d'altro..... L'espressione più adatta ai nostri brevi concetti è questa: noi pensiamo il mondo così come se esso derivi e per l'esistenza e per l'interna sua determinazione da una ragione suprema: con che noi riconosciamo la costituzione che è propria del mondo, senza pretendere di voler determinare in sè quella della sua causa, e d'altra parte poniamo il fondamento di questa costituzione (la forma razionale del mondo) nel rapporto della causa suprema col mondo, non trovando nel mondo una spiegazione sufficiente della razionalità sua.

(*Prolegomeni*, § 58, p. 126-133).

La realtà d'un autore supremo e legislatore morale del mondo è perciò sufficientemente provata solo per l'uso pratico della ragione: noi non possiamo nulla determinare

teoreticamente in riguardo alla sua esistenza. Perchè la ragione ha bisogno, per stabilire la possibilità del suo fine, che essa c'impone, anche senza di ciò, per una legislazione propria, d'un'idea che elimini l'ostacolo d'una concezione puramente naturalistica del mondo: e quest'idea riceve da ciò pratica realtà, anche se la conoscenza speculativa non ha alcun mezzo di confermare questa realtà sotto l'aspetto teoretico, in modo che essa possa servire alla spiegazione della natura ed alla determinazione della causa suprema..... Ma per quanto un tale concetto sia trascendente per la ragione speculativa e le proprietà, che noi gli attribuiamo, obbiettivamente usate, conducano all'antropomorfismo, lo scopo del loro uso non è di determinare la natura sua a noi inaccessibile, ma di determinare in rapporto ad esso noi e la nostra volontà. Come noi denominiamo una causa secondo il concetto che noi abbiamo dell'effetto (ma solo in riguardo alla sua relazione con questo), senza volere con ciò determinare l'intima natura sua per mezzo delle proprietà che sole sono a noi note e che solo l'esperienza ci può dare; come per es. noi attribuiamo all'anima fra il resto anche una *vis locomotiva*, perchè realmente vi sono movimenti del corpo prodotti dalle sue rappresentazioni, senza perciò volerle attribuire l'unica maniera di forza motrice che noi conosciamo (cioè per mezzo di attrazione, pressione, urto e quindi d'un movimento, ciò che presuppone sempre un essere esteso); — così noi dobbiamo assumere qualche cosa che contenga il fondamento della possibilità e della pratica realtà d'un fine morale necessario; e questo qualche cosa possiamo pensarlo, secondo la natura dell'effetto a lui riferito, come un essere saggio, reggente il mondo secondo leggi morali; e, secondo la natura della nostra facoltà di conoscere, dobbiamo pensarlo come una causa delle cose distinte dalla natura. Ma tutto questo solo per esprimere il rapporto di questo essere, che trascende ogni nostra potenza conoscitiva, con l'oggetto della

nostra ragione pratica: senza perciò attribuirgli teoreticamente la sola causalità di questo genere a noi nota, cioè un'intelligenza ed una volontà, anzi senza voler distinguere oggettivamente in lui la causalità relativa al nostro fine supremo dalla causalità esplicantesi nella natnra e nelle finalità sue, ma considerando questa distinzione soltanto come soggettivamente necessaria, non come obbiettivamente valida.

(*Critica d. giudizio*, p. 343-345).

I concetti per mezzo dei quali esprimiamo i postulati pratici e colleghiamo così (simbolicamente) le idee trascendenti con l'esperienza e la vita nostra, si fondano su d'una necessità assoluta ed obbiettiva, la necessità della legge morale, e perciò sono soggettivamente necessarî; ma non hanno, come conoscenza, validità obbiettiva e sono, come semplici mezzi, relativi alla natura del soggetto. Questo complesso di convinzioni soggettive e tuttavia necessarie, che corona, per effetto della esigenza morale, le conclusioni ultime della speculazione è da Kant chiamato fede morale.

Il tener per vero, ossia il valore soggettivo del giudizio in rapporto alla convinzione (al quale corrisponde sempre anche un valore oggettivo), ha i tre gradi seguenti: opinare, credere, sapere. L'opinare è un tener per vero soggettivamente ed oggettivamente insufficiente. Se esso è soggettivamente sufficiente, ma è riconosciuto come oggettivamente insufficiente, si dice credere. Infine se il tener per vero è soggettivamente ed oggettivamente sufficiente, si dice sapere.

..... Il tener per vero teoreticamente insufficiente può diventare fede solo per un rapporto pratico. Questa direzione pratica può essere quella dell'abilità, verso fini arbitrarii ed accidentali o quella della moralità verso fini assolutamente necessarii..

[Quando per raggiungere uno dei fini arbitrarii ed accidentali dell'abilità, io giudico di dover tenere per vera questa o quella circostanza, anche senza esserne obbiettivamente certo, questo tener

per vero è una fede ed una fede che Kant dice pragmatica. Così il medico, che vuol guarire un ammalato, crede, anche se i sintomi non glielo dicono con certezza, che abbia questa o quella malattia: questa fede è condizione del suo agire. Ad essa Kant assimila la fede che egli dice dottrinale: che si ha quando teniamo per vera una circostanza, una affermazione, che giudichiamo essere condizione indeclinabile di fini possibili e che perciò rivestiamo di un certo interesse. La stessa credenza in Dio è per lo più (se disgiunta dalla fede morale) una fede dottrinale].

Ben altrimenti sta la cosa con la fede morale. Perchè qui è assolutamente necessario che io obbedisca in tutti i punti alla legge morale. Il fine è qui indeclinabilmente posto e, secondo tutto quanto io so e vedo, l'unica condizione, sotto cui questo fine può accordarsi con tutti gli altri fini e così ricevere validità pratica, è che esista un Dio ed un mondo futuro; io so benissimo che nessuno può conoscere altre condizioni, le quali conducano alla stessa unità dei fini sotto la legge morale. Ma poichè la legge morale è la mia massima (così vuole la ragione), così io devo indeclinabilmente credere nell'esistenza di Dio e nella vita futura e sono sicuro che nulla può far vacillare questa fede, perchè in tal caso sarebbero sconvolti gli stessi miei principii morali, ai quali non posso rinunziare senza rendermi spregevole ai miei proprii occhi.

In tale maniera ci rimane, anche dopo debellate tutte le ambiziose pretese d'una ragione aggirantesi di là dai limiti di ogni esperienza, tanto ancora da aver ragione di esserne soddisfatti dal punto di vista pratico. Certo nessuno potrà più vantarsi di sapere che esistono un Dio e una vita futura: è da lungo tempo che io cerco l'uomo ch'è in possesso d'un tale sapere. Ogni sapere (quando concerne un oggetto della pura ragione) è comunicabile ed allora io potrei ancora sperare di estendere, mediante il suo ammaestramento, il mio sapere in così meravigliosa misura. Ma ciò non può sicuramente essere! Una tale convinzione è una certezza morale, non logica; e poichè essa riposa su

ragioni soggettive (la disposizione morale), io non posso nemmeno dire: è moralmente certo che vi è Dio, ecc., ma soltanto: io sono moralmente certo, ecc. Questo vuol dire che la fede in Dio ed in un altro mondo è così intrecciata con la mia disposizione morale che, come non corro pericolo di dover rinunziare a questa, così non posso temere che quella possa mai venirmi strappata.

(*Critica d. r. pura*, p. 678-683).

Fede (come *habitus*, non come *actus*) è la disposizione morale della ragione nel tener per vero ciò che è inaccessibile alla ricerca teoretica. Essa è quindi il costante principio dello spirito di tener per vero ciò che è necessario presupporre come condizione del fine morale supremo, in vista del carattere obbligatorio di questo: sebbene noi non possiamo arrivare a vedere nè la possibilità, nè l'impossibilità di tale condizione. La fede (nel senso semplice della parola) è la fiducia nel conseguimento di un fine al quale è dovere mirare, mentre non vediamo la possibilità della sua esecuzione (e perciò nemmeno quella delle sole condizioni che noi possiamo pensare come ad esso conducenti). Perciò la fede quando si riferisce a particolari oggetti, che non sono oggetto d'un possibile sapere od opinare (nel qual caso, sopratutto in materia storica, dovrebbe dirsi credulità e non fede), è di carattere assolutamente morale. È una libera adesione non a ciò di cui si può trovare prove dogmatiche, nè a ciò a cui ci sentiamo obbligati, ma a ciò che noi ammettiamo in vista d'un fine secondo le leggi della libertà: e non come un'opinione senza fondamento sufficiente, bensì come fondata sulla ragione (sebbene solo sotto l'aspetto pratico) in modo che basta ai fini della stessa. Senza la fede, la nostra disposizione morale, urtando contro le esigenze della ragione teoretica, la quale pretende la prova (della possibilità dell'oggetto della morale), non può avere salda consistenza, ma oscilla tra la legge pratica e

il dubbio teoretico. Non avere credulità vuol dire star fedeli alla massima di essere diffidenti contro le testimonianze; non aver fede vuol dire negare valore alle idee della ragione, perchè manca ad esse una fondazione teoretica della loro realtà. Chi non ha fede è quindi un dogmatico. La mancanza dogmatica di fede non può coesistere con la moralità (perchè la ragione non può comandare di correre appresso ad un fine che è riconosciuto chimerico); può invece coesistere la fede critica, per cui la mancanza di convinzione da ragioni speculative è un ostacolo, al quale la conoscenza critica dei limiti della ragione può togliere ogni influenza sulla condotta e contrapporre, come compenso, un'adesione pratica predominante.

(*Critica d. giudizio*, p. 362-363).

Ogni fede, anche la fede storica, deve essere conforme a ragione (perchè l'ultimo criterio della verità è sempre la ragione), ma la fede razionale è quella che si fonda esclusivamente sopra i dati contenuti nella ragione pura. Ogni fede è un tener per vero soggettivamente sufficiente, ma oggettivamente insufficiente e conscio di tale insufficienza: per ciò si contrappone al sapere. Se qualcosa è tenuto per vero per motivi oggettivi, sebbene insufficienti e con coscienza di tale insufficienza (ciò che è un opinare), questo opinare può per un completamento graduale nella stessa categoria di motivi diventare finalmente un sapere. Per contro quando i motivi del tener per vero non sono, per la loro stessa natura, oggettivamente validi, la fede non può per alcun uso della ragione diventare mai un sapere. La fede storica, per esempio, della morte d'un grand'uomo, annunziata per lettera, può diventare un sapere quando l'autorità del luogo dà annunzio della morte, della sepoltura, del testamento, ecc. Che quindi vi sia qualche cosa che è tenuto per vero solo in base a testimonianze, cioè è creduto — per es. che vi è nel mondo una città che

si chiama Roma — e che tuttavia anche chi non vi è mai stato possa dire « Io so » e non soltanto « Io credo che Roma esiste », sono cose che si accordano benissimo. Per contro la pura fede di ragione non può mai venir convertita in un sapere per quanti si voglia dati naturali della ragione e dell'esperienza, perchè qui il fondamento del tener per vero è puramente soggettivo, cioè un'esigenza necessaria della ragione (che tale rimarrà, finchè noi restiamo uomini) di presupporre, non di dimostrare, l'esistenza d'un essere supremo. Una simile esigenza della ragione d'un'estensione puramente teoretica, che la soddisfi, non sarebbe altro che una pura ipotesi della ragione, cioè un'opinione che per motivi soggettivi può valere per vera; perchè a spiegare gli effetti dati non si può assumere altro fondamento e la ragione ha pur bisogno d'un fondamento esplicativo. Ma quando la fede della ragione riposa sull'esigenza del suo uso nel rispetto pratico, essa potrebbe piuttosto venir chiamata un postulato della ragione: non perchè sia una conoscenza che corrisponda a tutte le esigenze della certezza, ma perchè questo tener per vero (quando nell'uomo tutto è disposto normalmente nel rispetto morale) non cede a nessun sapere per la certezza, sebbene per natura ne sia affatto distinto.

Questa fede della ragione è perciò la guida o la bussola sulla quale può orientarsi il pensatore nelle sue incursioni razionali nel campo degli oggetti soprasensibili e può l'uomo comune, moralmente sano, tracciare la sua via, tanto nel riguardo teoretico quanto nel pratico in modo pienamente adeguato ai più alti fini del suo destino: ed è anche questa fede razionale che deve essere posta a fondamento di ogni altra fede, anzi di ogni rivelazione.

(*Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, p. 156-157).

Il primo postulato di questa fede morale è la fede nell'esistenza immortale dell'anima.

La realizzazione del bene supremo nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile dalla legge morale. Ma in questo la prima condizione del bene supremo è il perfetto adattamento delle intenzioni alla legge morale. Tale adattamento deve perciò essere tanto possibile quanto il bene supremo, perchè è contenuto nello stesso precetto di realizzare questo. Ma il perfetto adattamento della volontà alla legge morale è la santità: una perfezione di cui nessun essere razionale del mondo sensibile in nessun punto della sua esistenza è capace. Poichè tuttavia essa è richiesta come praticamente necessaria, essa potrà essere trovata solo in un progresso indefinito verso quel perfetto adattamento: onde, secondo i principii della ragion pratica, è necessario assumere un tale progresso pratico come reale oggetto del nostro volere.

Ma questo progresso indefinito è possibile solo sotto il presupposto d'una persistenza indefinita, come personalità, dello stesso essere razionale (ciò che si dice immortalità dell'anima). Quindi il bene supremo è praticamente possibile solo col presupposto dell'immortalità dell'anima; perciò questa, come inseparabilmente connessa con la legge morale, è un postulato della ragione pura pratica (per cui io intendo una proposizione teorica, non dimostrabile come tale, in quanto è inseparabilmente connessa con una legge pratica valida incondizionatamente *a priori*).

Il principio, secondo il quale il compito morale della nostra natura è di giungere alla perfetta conformità con la legge morale solo per un progresso indefinito, è della più grande utilità, non solo in quanto supplisce all'impotenza della ragione speculativa, ma anche in riguardo alla religione. In mancanza di questo principio o la legge morale è del tutto degradata dalla sua santità ed artificiosamente rappresentata come indulgente e adatta ai nostri comodi, o si esagera la sua esigenza e la aspettazione fino all'inarrivabile, fino cioè alla completa conquista della san-

tità del volere e si finisce così nelle stravaganze e nei sogni teosofici, del tutto contrastanti con la conoscenza di noi stessi; ed in entrambi i casi si impedisce lo sforzo incessante verso l'obbedienza puntuale e completa ad una legge della ragione, che è bensì severa ed inesorabile, ma pur reale e non fantastica. Per un essere ragionevole è possibile solo il progresso indefinito dai gradi inferiori della perfezione morale ai superiori. L'infinito, per cui non esiste la condizione del tempo, vede in questa successione, per noi infinita, la conformità perfetta con la legge morale; e la santità, che la sua legge inflessibilmente esige, per essere conforme alla giustizia, secondo cui Egli ha chiamato ciascuno a parte del bene supremo, Egli la trova completamente in un'unica intuizione intellettiva dell'esistenza degli esseri razionali. Ciò che la creatura può ottenere, relativamente a questa partecipazione al bene supremo, è la coscienza della sua provata volontà, per cui il progresso costante da uno stato peggiore ad uno moralmente migliore e la certezza così acquistata del proprio immutabile proposito le concedono di sperare una continuazione ulteriore ed ininterrotta dello stesso finchè duri la sua esistenza, anche al di là di questa vita: non per essere qui od in un momento qualunque della vita futura perfettamente adeguata alla volontà di Dio (senza indulgenze e remissioni, che sono inconciliabili con la giustizia), ma per esserlo nell'infinità della sua durata, che Dio solo può abbracciare.

(*Critica d. r. pratica*, p. 156-158).

Come già appare da questi cauti accenni, l'immortalità non è per Kant uno stato sempre uguale dopo la morte, ma un progresso spirituale indefinito: così almeno noi dobbiamo pensarla.

Noi cademmo un giorno in un discorso confidenziale su questo argomento [l'immortalità dell'anima] e Kant mi pose la questione: che cosa un uomo ragionevole, con piena coscienza e matura riflessione, dovrebbe scegliere, se gli

apparisse, prima del termine della vita, un angelo dotato di ogni potere sul suo futuro destino e gli proponesse una scelta irrevocabile tra l'esistere eternamente e il cessare completamente d'esistere dopo la morte. Egli era dell'avviso che sarebbe un terribile rischio il decidersi per uno stato del tutto ignoto e duraturo per l'eternità e l'abbandonarsi di proprio arbitrio ad un incerto destino che, non ostante ogni pentimento per la scelta fatta, ogni tedio per l'infinita monotonia ed ogni aspirazione verso un mutamento, sarebbe tuttavia immutabile ed eterno.

(B. JACHMANN, *I. Kant geschildert in Briefen* (1804), ed. Schwarz, 1907, p. 182).

Noi abbiamo una conoscenza del mondo corporeo per l'intuizione sensibile, in quanto esso ci appare: la nostra coscienza è ristretta all'intuizione animale: il mondo presente è il *commercium* di tutti gli oggetti, in quanto sono dati all'attuale intuizione sensibile. Ma quando l'anima si è separata dal corpo, noi non abbiamo più la stessa intuizione sensibile di questo mondo: essa non intuirà più allora questo mondo come esso appare, ma come è. Perciò la separazione dell'anima dal corpo consiste nel mutamento dell'intuizione sensibile nell'intuizione spirituale: questo è l'altro mondo. L'altro mondo non è un altro luogo, ma un'altra intuizione. L'altro mondo resta lo stesso, quanto alle cose; esso non si distingue, per la sostanza, dal presente: solo è intuito spiritualmente. Quelli che si rappresentano l'altro mondo come un altro luogo, distinto da questo ed in cui si deve migrare quando si vuole passare in esso: costoro devono prendere in senso locale anche la separazione dell'anima e la sua presenza nel corpo. Allora questa presenza riposerebbe su condizioni corporee, come il contatto, la estensione spaziale, ecc.; ma allora sorgerebbero questioni senza fine e si cadrebbe nel materialismo. La presenza dell'anima è invece spirituale: quindi anche la separazione non consiste nell'uscire del-

l'anima dal corpo e nel passare in un altro mondo. L'anima ha ora per mezzo del corpo un'intuizione sensibile del mondo spirituale: quando sia liberata dalla intuizione sensibile del corpo, essa avrà un' intuizione spirituale: in ciò consiste l'altro mondo. Quando si entra nell'altro mondo non si entra in comunione con altre cose, p. es. su altri pianeti: perchè con essi siamo già ora in rapporto, anche se lontano: ma si resta in questo mondo con la differenza che si ha delle cose un'intuizione spirituale. Quindi l'altro mondo non è distinto da questo quanto al luogo: il concetto di luogo qui non ha valore. Onde ancora nè lo stato di beatitudine, cioè il cielo, nè lo stato di miseria, ossia l'inferno, che l'altro mondo abbraccia in sè, debbono essere cercati in questo mondo sensibile. Se io sono stato qui un uomo onesto e dopo la morte conseguo un'intuizione spirituale delle cose ed entro in comunione con gli altri spiriti buoni, allora sono nel cielo. Ma se, per effetto della mia condotta, ottengo un'intuizione spirituale di esseri, la cui volontà contrasta ad ogni legge morale, ed entro a far parte della loro comunione, allora sono nell'inferno. Certo questa concèzione dell'altro mondo non può essere dimostrata, ma è un'ipotesi necessaria della ragione.

Il pensiero di Swedenborg su questo punto è sublime. Egli dice: il mondo degli spiriti costituisce un particolare universo reale: questo è il mondo intelligibile che deve essere distinto da questo mondo sensibile. Egli dice: tutte le nature spirituali stanno fra loro in rapporto, ma la comunione e il rapporto degli spiriti non dipendono da condizioni corporee: là uno spirito non è vicino o lontano rispetto ad un altro: l'unione è spirituale. Le nostre anime stanno già fra di loro, come spiriti, in questo rapporto ed in questa comunione e proprio già qui in questo mondo: solo noi non ci vediamo in questa comunione, perchè abbiamo ancora un'intuizione sensibile: ma sebbene non ci vediamo, pure ci stiamo. Quando è tolto l'impedimento alla

intuizione spirituale, allora ci vediamo in questa comunione spirituale e ciò costituisce l'altro mondo; non sono altre cose, ma le stesse, che noi vediamo altrimenti. Quando un uomo è giusto nel mondo, la sua volontà è buona ed egli si sforza di praticare la legge morale, egli è già in questo mondo in comunione con tutte le anime rette e buone, anche se esse siano nell'India o nell'Arabia: solo egli non si vede in questa comunione finchè non è liberato dall'intuizione sensibile. Così il malvagio è già qui in comunione con tutti i malvagi che si odiano: solo egli non ci si vede; ma se n'accorgerà quando sarà liberato dall'intuizione sensibile. Perciò ogni buona azione degli uomini retti è un passo verso la comunione dei beati, come ogni cattiva azione un passo verso la comunione dei malvagi. E perciò i buoni non salgono al cielo, ma già vi sono: per quanto debbono vedersi in questa comunione solo dopo la morte. Così i malvagi non si vedono nell'inferno, sebbene già vi siano: quando siano liberati dal corpo, allora vedranno dove sono. Terribile pensiero per lo scellerato! Non deve egli temere ogni momento che gli occhi dello spirito gli siano aperti? Ed appena gli sono aperti, egli è nell'inferno.

(*Lezioni sulla metafisica*, ed. Pölitz, 1821, p. 255-258).

Il secondo postulato è quello dell'esistenza d'un mondo intelligibile di esseri liberi, al quale anch'io, come soggetto della volontà morale, appartengo. La libertà è un presupposto immediato ed assoluto della legge morale: per quanto essa trascenda il mondo dell'esperienza, io la realizzo praticamente ogni volta che opero secondo la legge. Per essa mi elevo al pensiero d'un mondo di esseri razionali e liberi, collegati in un regno della grazia dalla legge morale, come da una legge della loro natura.

La realtà obbiettiva d'una volontà pura o, ciò che è lo stesso, d'una ragione pura pratica è data *a priori* nella legge morale quasi come un fatto: così infatti si può chiamare una determinazione del volere che è indeclinabile,

sebbene non riposi su principii empirici. Ma nel concetto di volere è già contenuto il concetto d'una causalità; quindi nel concetto d'un volere puro il concetto d'una causalità libera, cioè non determinabile secondo leggi naturali, la quale non può trovare nell'intuizione empirica una prova della sua realtà, ma tuttavia trova una perfetta giustificazione della sua realtà oggettiva nella legge pura pratica, però (come è facile vedere) non in vista dell'uso teoretico, bensì dell'uso pratico della ragione. Ora il concetto d'un essere dotato di libera volontà è il concetto di una *causa noumenon;* e che questo concetto non si contraddica siamo assicurati da ciò, che il concetto di causa, sorto dal puro intelletto e nel medesimo tempo giustificato quanto al suo valore oggettivo dalla deduzione, indipendente quanto alla sua origine da tutte le condizioni sensibili e perciò non limitato per sè ai fenomeni, può certamente essere applicato alle cose come esseri intelligibili puri. Ma siccome a questa applicazione non può essere sottoposta alcuna intuizione, essendo l'intuizione nostra sempre sensibile, così la *causa noumenon* è in riguardo all'uso teoretico della ragione un concetto possibile e pensabile, ma vuoto. Ma per mezzo di esso io non desidero nemmeno conoscere teoreticamente un essere, in quanto ha un libero volere; mi basta designarlo come tale, unendo il concetto della causalità con quello della libertà (e, ciò che vi è inseparabile, con quello della legge morale che ne è il motivo determinante). A ciò io ho diritto per via dell'origine pura, non empirica, del concetto di causa: quando io mi limiti a farne solo un uso pratico, cioè in rapporto con la legge morale, che ne determina la realtà.

(*Critica d. r. pratica*, p. 72-73).

Due cose riempiono lo spirito d'un'ammirazione e d'una venerazione sempre nuova e sempre crescente, quanto più e quanto più spesso la riflessione vi si applica: il cielo

stellato sopra di me e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e di congetturarle, come se fossero avvolte nell'oscurità o poste in una regione trascendente, al di là del mio orizzonte: io le vedo dinanzi a me e le collego immediatamente con la coscienza del mio esistere. La prima comincia col posto che io occupo nel mondo sensibile ed amplia la connessione, in cui io sono, per mondi e mondi, sistemi e sistemi, verso una grandezza infinita: ed oltre a ciò la estende nella durata senza limiti dei loro movimenti periodici, del loro sorgere e del loro durare. La seconda comincia dal mio io invisibile, dalla mia personalità e mi rappresenta in un mondo che è veramente infinito, ma è accessibile al solo intelletto e con il quale (e per mezzo di esso anche con tutti quei mondi visibili) mi riconosco collegato in modo non, come nel primo caso, contingente, ma universale e necessario. Il primo spettacolo, d'una moltitudine innumerevole di mondi, annulla, per così dire, la mia importanza di essere animale, che deve rendere la materia, onde fu formato, alla terra (un punto nell'universo), dopo di essere stato per breve tempo (non si sa come) animato da una forza vitale. Il secondo invece eleva infinitamente il valore di me come intelligenza per la mia personalità, in cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dall'animalità ed anche da tutto il mondo sensibile, per quanto almeno si può inferire dalla destinazione che alla mia esistenza dà questa legge, destinazione che non è ristretta nelle condizioni e nei limiti di questa vita.

(*Critica d. r. pratica*, p. 205-206).

Io chiamo il mondo, in quanto conforme a tutte le leggi morali (come per la libertà degli esseri razionali può essere e per le leggi necessarie della moralità deve essere) un *mondo morale*. Questo non può essere pensato che come un mondo intelligibile, poichè vi si fa astrazione da tutte

le condizioni (fini) ed anche da tutti gli impedimenti della moralità (debolezza od impurità della natura umana). Esso è pertanto una semplice idea, ma un'idea pratica, che può e deve realmente avere un'influenza sul mondo sensibile, coll'avvicinarlo il più che sia possibile all'idea stessa. L'idea d'un mondo morale ha perciò realtà oggettiva, non in quanto si riferisca all'oggetto d'un'intuizione intelligibile (che noi non possiamo nemmeno pensare), ma come oggetto della ragion pura nel suo uso pratico e come un *corpus mysticum* degli esseri razionali che ne fanno parte, in quanto il loro libero volere sotto leggi razionali costituisce una perfetta unità sistematica, sia con se stessi, sia con la libertà degli altri.

..... Leibniz chiamò questo mondo, in quanto lo si considera come risultante solo dagli esseri razionali e dalla loro unione secondo leggi morali, sotto il governo del bene supremo, il regno della grazia, per distinguerlo dal regno della natura, il quale può stare bensì sotto le leggi morali, ma non può attendere alcun risultato del suo agire, se non in conformità delle leggi naturali del nostro mondo sensibile. Vederci nel regno della grazia, dove ci attende ogni felicità, salvo in quanto noi stessi non limitiamo la nostra partecipazione ad esso, rendendoci indegni di essere felici, è un'idea pratica necessaria della ragione.

(*Critica d. r. pura,* p. 669-672).

Nei *Sogni d'un visionario* Kant delinea con maggiori particolari il concetto di questo « regno della grazia ». Egli lo tratta, è vero, come un sogno inconsistente: ma è pur vero che in esso si tradisce anche, almeno in parte, la sua intima fede personale.

Il mondo immateriale comprenderebbe dunque in sè anzitutto tutte le intelligenze create, alcune delle quali sono unite con la materia in una persona, altre no; inoltre i soggetti senzienti in tutte le specie animali ed infine tutti i principii vitali che possano ancora trovarsi nella natura, quan-

tunque ciò non si riveli attraverso alcun segno di movimento volontario. Tutte queste nature immateriali, sia che esercitino la loro influenza nel mondo corporeo o no, tutti gli esseri ragionevoli, il cui stato contingente è animale, sia che ciò avvenga qui in terra o negli altri corpi celesti, sia che animino ora od in avvenire la rozza materia, o che l'abbiano già animata, sarebbero, secondo questa concezione, in una relazione conforme alla loro natura, la quale relazione non riposa sulle condizioni, che limitano il rapporto dei corpi, anzi elimina quella distanza dei luoghi o delle età, che costituisce nel mondo visibile il grande abisso, dove ogni relazione scompare. L'anima umana dovrebbe dunque essere considerata come già collegata nella vita presente con due mondi contemporaneamente: di questi due mondi, in quanto è collegata in unità personale con un corpo, sente chiaramente soltanto quello materiale; ma, come membro del mondo spirituale, riceve e partecipa la sola influenza delle nature immateriali, cosicchè, appena cessato il primo legame, rimarrebbe e si rivelerebbe con chiara intuizione alla coscienza soltanto l'unione in cui essa continuamente è con le nature spirituali.

(*Sogni d'un visionario,* p. 20-21).

Il terzo postulato è quello dell'esistenza di Dio. Kant introduce quest'idea in modo apparentemente troppo eudemonistico, in quanto ne fa la condizione assoluta della realizzazione del bene supremo, il quale consiste nell'accordo della virtù e della felicità. In fondo però quest'accordo è l'accordo della volontà buona con tutta la realtà: le apparenti disarmonie della natura devono celare un ordine morale assoluto e perfetto e perciò una volontà unica assolutamente buona, la volontà di Dio.

Che la virtù (come ciò che ci rende degni di essere felici) sia la suprema condizione di tutto ciò che può apparirci desiderabile, quindi anche di ogni nostro sforzo verso la felicità e così il bene supremo, già è stato dimostrato.

Essa non è perciò ancora il bene intiero e perfetto, come oggetto del volere degli esseri razionali finiti: poichè a ciò si esige anche la felicità e invero non solo agli occhi interessati della persona che si pone come fine, ma anche al giudizio d'una ragione imparziale, che considera la persona in genere come fine in sè nel mondo. Perchè aver bisogno della felicità, esserne degni e tuttavia non possederla, sono cose che non possono accordarsi col volere perfetto d'un essere razionale, che avesse anche tutta la potenza, se noi ci proviamo a rappresentarci un essere simile. In quanto dunque la virtù e la felicità insieme costituiscono il possesso del bene supremo in una persona, e in quanto, ove la felicità sia perfettamente proporzionata alla moralità (come al valore della persona, che la rende degna di essere felice), esse sono anche il bene supremo d'un mondo possibile: esse ci dànno allora il bene perfetto e completo, in cui tuttavia la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo che non ha più altra condizione sopra di sè, mentre la felicità, pur essendo a chi la possiede alcunchè di gradevole, non è mai per sè sola buona in modo assoluto e sotto tutti gli aspetti, presupponendo sempre come condizione la condotta conforme alla legge morale.

(*Critica d. r. pratica*, p. 142-143).

La felicità è lo stato d'un essere razionale nel mondo, a cui nel corso della sua esistenza, tutto procede secondo il suo desiderio; essa riposa così sull'accordo della natura con i suoi fini come con il movente essenziale della sua volontà. Ora la legge morale, come legge di libertà, comanda per mezzo di principii che debbono essere indipendenti (come motivi) dalla natura e dall'accordo della stessa con la nostra volontà: e l'essere razionale agente nel mondo non è anche nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa. Quindi non vi è nella legge morale il minimo fondamento per un accordo necessario fra la moralità ed

una ad essa proporzionata felicità d'un essere appartenente al mondo come parte e perciò da esso dipendente; il quale non può per la sua volontà essere causa di questa natura e renderla con le proprie forze assolutamente concorde, per ciò che si riferisce alla sua felicità, con i suoi principii pratici. Nonpertanto nel compito pratico della ragion pura, cioè nella necessaria elevazione verso il bene supremo, un tale accordo è postulato come necessario: noi dobbiamo cercare di promovere il bene supremo (che deve quindi essere possibile). Quindi viene postulata l'esistenza d'una causa di tutta la natura, distinta dalla natura, la quale deve contenere il fondamento di questo accordo, cioè della rigorosa concordanza della felicità con la moralità. Ma questa causa suprema deve contenere il fondamento dell'accordo della natura non solo con una legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di questa legge, in quanto gli esseri razionali ne fanno il principio determinante supremo della volontà; cioè non solo con la forma esteriore della moralità, ma con il suo principio interiore, con la loro intenzione morale. Il bene supremo è pertanto possibile nel mondo solo in quanto viene assunta una causa suprema della natura che ha una causalità armonizzante con l'intenzione morale. Ora un essere, che è capace di agire secondo la rappresentazione di leggi, è un'intelligenza (un essere razionale) e la causalità d'un tale essere, secondo rappresentazioni di leggi, è un volere. Quindi la causa suprema della natura, in quanto è un presupposto del bene supremo, è un essere che per l'intelligenza e la volontà è causa (autore) della natura, cioè Dio. Onde il postulato della possibilità del bene supremo derivato (del mondo migliore) è nello stesso tempo il postulato della realtà d'un bene supremo originario, cioè dell'esistenza di Dio. Ora era un dovere per noi promovere il bene supremo, quindi non è solo un diritto, ma un bisogno necessario connesso col dovere il presupporre la possibilità di

questo bene supremo; il quale, poichè ha luogo solo sotto la condizione dell'esistenza di Dio, collega inseparabilmente la posizione di Dio col dovere; il che equivale a dire che è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

..... Ammettere l'esistenza d'un'intelligenza suprema è dunque una cosa connessa con la coscienza del dovere, sebbene tale ammissione appartenga per sè alla ragione teoretica; considerato in rapporto alla quale, come principio esplicativo, può chiamarsi un'ipotesi. Ma se si considera come condizione della comprensibilità d'un oggetto della legge morale (il bene supremo) e così d'un bisogno pratico, può dirsi fede e precisamente fede razionale pura, perchè la ragione pura (sia quanto al suo uso teoretico, sia quanto all'uso pratico) è la sorgente da cui essa nasce.

(*Critica d. r. pratica*, p. 159-161).

Supponiamo dunque un uomo giusto (come p. es. Spinoza), il quale è fermamente convinto che non vi è Dio e che non vi è vita futura (in riguardo all'oggetto della moralità l'una e l'altra negazione conducono alle stesse conseguenze): come egli giudicherà la sua determinazione interiore per opera della legge morale, che egli praticamente onora? Egli non attende per sè dall'obbedienza sua alcun vantaggio nè in questo, nè in un altro mondo: egli vuole praticare disinteressatamente il bene, che quella santa legge propone come fine a tutte le sue attività. Ma il suo sforzo è limitato: egli può trovare qua e là nella natura un concorso accidentale, non mai però un regolare e costante accordo con quel fine, che egli pure si sente obbligato e spinto a perseguire. La frode, la violenza e l'invidia trionfano intorno a lui, benchè egli sia onesto, mite e benevolo; ed i giusti, nei quali si incontra, per quanto meritino la felicità, dalla natura, che a ciò non bada, vengono esposti, come gli altri animali della terra, a tutti i mali del bisogno, della malattia e della morte prematura, e così rimangono finchè una vasta

tomba tutti insieme, giusti ed ingiusti, li inghiotte e li rigetta — essi che credevano d'essere il fine della creazione — nell'abisso e nel caos cieco della materia, dal quale erano sorti. Così quest'uomo virtuoso dovrebbe abbandonare come impossibile il fine che egli si era proposto e doveva proporsi nell'adempimento della legge morale: o, se egli vuole restar fedele alla voce interiore della sua destinazione morale e non indebolire il rispetto che immediatamente gli ispira la legge morale, tenendo per impossibile il suo fine ideale, l'unico che sia adeguato alle sue alte esigenze (ciò che non potrebbe avvenire senza portare pregiudizio anche alla disposizione morale), dovrà, ciò che è possibile, perchè non involge contraddizione, accogliere sotto il rispetto pratico, almeno cioè per il fine di farsi un concetto della possibilità del fine ultimo a lui moralmente imposto, l'esistenza d'un autore morale del mondo, cioè di Dio.

(*Critica d. giudizio*, p. 338-339).

Posto questo principio della causalità dell'Essere primo, noi dovremo pensarlo non solo come intelligenza legislatrice della natura, ma anche come supremo legislatore del mondo morale. In rapporto al bene supremo, che solo è possibile sotto il suo imperio, cioè all'esistenza di esseri ragionevoli sotto leggi morali, noi dovremo pensare questo Essere primo come omnisciente, affinchè possa penetrare nel più profondo dei nostri cuori (perchè là bisogna cercare il vero e proprio valore morale degli esseri razionali del mondo); come onnipotente, perchè possa rendere la natura adeguata a questo supremo fine; come infinitamente buono e giusto, le quali due qualità (che unite costituiscono la saggezza) costituiscono le condizioni dell'attività d'una causa prima del mondo, come bene supremo, sotto leggi morali; e così dovremo anche attribuirgli tutte le altre proprietà trascendentali, come l'eternità, l'omnipresenza, ecc., che in rapporto ad un tal fine debbono essere presupposte.

(*Critica d. giudizio*, p. 329-330).

Naturalmente il postulato dell'esistenza di Dio ci dà un concetto simbolico, di valore pratico, non una vera conoscenza. La teologia razionale, che vuol darci questa conoscenza, è condannata ad oscillare fra un concetto puramente razionale, ma vuoto (deismo), ed un concetto concreto, ma empirico (teismo, antropomorfismo). Il voler poi derivare dal concetto di Dio la legge morale è una inversione assurda del loro rapporto.

Il concetto deistico [di Dio] è un concetto razionale puro, che rappresenta un essere contenente in sè tutte le realtà, ma senza poterne determinare alcuna, perchè dovrebbe trarre il suo esempio dal mondo sensibile; nel qual caso avremmo sempre da fare con un oggetto dei sensi, non con qualche cosa di essenzialmente eterogeneo, che non può assolutamente cadere sotto i sensi. Supponiamo che io gli attribuisca l'intelletto: io non ho altro concetto d'un intelletto se non d'uno simile al mio, che riceve dai sensi le intuizioni e si occupa a ridurle sotto le regole dell'unità della coscienza. Ma allora gli elementi del mio concetto di Dio sarebbero sempre ancora fenomenici: mentre io sono stato appunto costretto dall'insufficienza dei fenomeni a passare, al di là di essi, al concetto d'un essere, che non dipende dai fenomeni e non ha per condizione delle sue determinazioni alcunchè di fenomenico. E se io separo l'intelletto dal senso, per avere un intelletto puro, rimane la pura forma del pensiero senza intuizione, per mezzo di cui non posso conoscere nulla di determinato, nessun oggetto. Dovrei perciò alla fine pensarmi un altro intelletto, che intuisca gli oggetti: ma io non ne ho il minimo concetto, perchè l'intelletto umano è discursivo e conosce solo per concetti generali. Lo stesso mi accade quando io attribuisco all'essere supremo una volontà: perchè io ho questo concetto solo dall'esperienza interna ed esso presuppone la dipendenza della mia soddisfazione dagli oggetti, di cui ho bisogno, e perciò il senso; ciò che contraddice del tutto al concetto puro dell'essere supremo.

(*Prolegomeni,* § 57, p. 127-128).

Ma quando la ragione pratica ha toccato questo alto punto, cioè il concetto d'un essere unico ed originario, che è il bene sommo, non deve presumere, come se si fosse elevata, sopra tutte le condizioni empiriche della sua applicazione, fino alla conoscenza immediata di nuovi oggetti, di partire da questo concetto per derivare le stesse leggi morali. Perchè sono state anzi queste, che con la loro interiore necessità pratica ci hanno condotti alla presupposizione d'una causa autonoma, ossia d'un saggio ordinatore del mondo, affine di poter dare ad esse efficacia; dopo ciò noi non possiamo considerarle di nuovo come contingenti e derivate da una semplice volontà; tanto meno poi da una volontà, della quale non avremmo alcun concetto se non ce lo fossimo formato in accordo con le leggi stesse. Noi non dobbiamo considerare, per quanto almeno la ragione pratica ha il diritto di guidarci, certe azioni come doverose, perchè sono precetti di Dio, ma anzi dobbiamo considerarle come precetti di Dio, perchè sono interiormente doverose. Noi cercheremo la libertà nell'unità finale secondo principii della ragione e in tanto crederemo di essere ossequenti al volere divino, in quanto seguiremo con scrupolo la legge morale, che la ragione stessa ci insegna; nè crederemo di servire altrimenti questo volere, che col promovere il bene universale in noi ed in altri. La teologia morale è così solo di uso immanente, in quanto ci serve per adempiere qui nel mondo il nostro compito, col subordinarci al sistema universale dei fini; e non per abbandonare, mossi dal fanatismo o da empie speculazioni, la buona direzione d'una ragione morale legislatrice e riattaccarla direttamente all'idea dell'essere supremo; ciò che implicherebbe un uso trascendente di quest'idea, il quale, anche qui, non meno che nella pura speculazione, sconvolgerebbe ed annullerebbe gli ultimi fini della ragione.

(*Critica d. r. pura,* p. 676-677).

Noi non dobbiamo perciò considerare i postulati come conoscenze: sono sistemazioni pratiche fondate sulla certezza della legge morale.

La nostra conoscenza è realmente ampliata in tal modo dalla ragione pura pratica e ciò, che era per la ragione speculativa trascendente, è per la ragion pratica immanente? Sì, ma solo dal punto di vista pratico. Perchè noi per tal mezzo non conosciamo nè la natura della nostra anima, nè il mondo intelligibile, nè l'essere supremo in ciò che sono in sè, ma ne abbiamo soltanto riunito i concetti nel concetto pratico del bene supremo, come oggetto della nostra volontà; ciò che abbiamo fatto del tutto *a priori* con la ragion pura, ma solo per mezzo della legge morale e, in rapporto ad essa, anche solo in vista dell'oggetto, che essa prescrive. Come poi la libertà sia possibile e come dobbiamo rappresentarci teoricamente in modo positivo questa specie di causalità, noi non lo apprendiamo; noi apprendiamo solo che essa è ed è un postulato della legge morale. Così è anche delle altre idee, delle quali nessun intelletto umano penetrerà mai la possibilità, ma nessun sofisma potrà distruggere, anche agli occhi dell'uomo volgare, la verità.

(*Critica d. r. pratica,* p. 170).

Noi possiamo, anzi dobbiamo rappresentarci il mondo come strumento e teatro del nostro dovere: ma è vano chiedere perchè esso sia e perchè siano l'imperfezione e il male, che ne sono la condizione. Ogni tentativo teoretico di spiegazione su questo punto non può condurre che a risultati puerili ed assurdi. Quindi la vanità di ogni teodicea.

Il male nel mondo, che urta contro la saggezza del suo autore, è di tre specie: 1° Il male assoluto, che non può essere consentito dalla saggezza nè come fine, nè come mezzo; 2° Il male condizionato, che non può essere fine, ma, come mezzo, può coesistere con un volere saggio. Il

primo è il male morale, la malvagità, il peccato; il secondo è il male fisico, il dolore. Ora vi è un'armonia finale nel rapporto del dolore col male morale, quando questo esiste, perchè non poteva o non doveva essere escluso: cioè nel collegamento del dolore (come pena) con la malvagità (come colpa): ed è di questa finalità che si tratta, quando si chiede se ciascuno qui nel mondo abbia ciò che gli spetta. Quindi vi è anche una terza specie di male, cioè la sproporzione delle colpe e delle pene nel mondo.

Le proprietà della saggezza suprema dell'Autore delle cose, contro le quali il male è una difficoltà, sono perciò anche tre: in primo luogo la santità sua, come legislatore (creatore), in opposizione col male morale; in secondo luogo la bontà sua, come reggitore (conservatore), in contrasto coi mali e dolori innumerevoli degli esseri razionali; in terzo luogo la sua giustizia, come giudice, in contrasto con la scandalosa sproporzione fra l'impunità dei malvagi e le loro colpe nel mondo.

Bisogna perciò esporre le giustificazioni che sono state opposte alle tre difficoltà sovraesposte ed esaminarne il valore.

I. — Circa la difficoltà, che oppone alla santità del volere divino il male morale, onde la creazione, opera sua, è deturpata, la prima giustificazione è questa:

*a*) Che un simile male assoluto, come la violazione della pura legge della ragione, non esiste, ma esistono solo contrasti con la saggezza umana; che la ragione divina giudica secondo tutt'altre regole, a noi inconcepibili, sì che ciò che noi troviamo, in rapporto alla nostra ragione pratica ed al compito suo, condannabile, può, in rapporto alla divina saggezza ed ai suoi fini, essere appunto il mezzo migliore sia per il nostro bene particolare, sia per il bene universale in genere: che le vie dell'Altissimo non sono le nostre e che noi erriamo quando giudichiamo come una

legge assoluta ciò che è tale solo relativamente per noi uomini in questa vita e così reputiamo male, anche considerato dal punto di vista supremo, ciò che appare come tale alla nostra considerazione delle cose, dal nostro umile punto di vista. — Questa apologia, in cui la giustificazione è peggiore dell'accusa, non ha bisogno di confutazione e può essere sicuramente abbandonata al disprezzo di ciascuno che abbia il minimo senso di moralità.

*b*) La seconda pretesa giustificazione ammette la realtà del male morale nel mondo, ma ne discolpa il creatore per ciò che non è stato possibile impedirlo: perchè esso è fondato sulla limitazione della natura dell'uomo come essere finito. — Ma con ciò sarebbe giustificato il male stesso: e, poichè non può essere imputato agli uomini come loro colpa, si dovrebbe cessare di chiamarlo un male morale.

*c*) La terza risposta è che, posto anche il male morale costituisca realmente per l'uomo una colpa, questa non può essere fatta risalire a Dio, il quale ha solo permesso per profonde ragioni che ciò avvenisse nell'uomo, ma non lo ha per sè nè approvato, nè voluto, nè causato. Ora anch'essa (dato che non si voglia sollevare difficoltà a proposito del permettere di un essere, che è l'autore unico ed assoluto del mondo) arriva alle stesse conseguenze della precedente *b*): e cioè che, poichè a Dio stesso fu impossibile impedire il male senza offendere altri fini superiori di carattere morale, il fondamento di questo male deve essere inevitabilmente cercato nell'essenza delle cose, nella limitazione necessaria dell'umanità, come natura finita; e perciò non è ad essa imputabile.

II. — La difficoltà, che è mossa contro la bontà divina per i mali e i dolori di questo mondo, è ugualmente risolta come segue:

*a*) In primo luogo col dire che è falso porre nel destino dell'uomo la prevalenza del dolore sul godimento

piacevole della vita: perchè ciascuno, per quanto disgraziato sia, preferisce il vivere al morire, ed i pochi, che cercano la morte, finchè restano in vita, confessano per ciò stesso la prevalenza del piacere e, quando sono tanto dissennati da preferire la morte, anche allora non fanno che passare nello stato di insensibilità, in cui non vi è più dolore. — Ma si può con sicurezza abbandonare la soluzione di questo sofisma al giudizio di ogni uomo di buon senso, che abbia già abbastanza vissuto ed abbastanza meditato sul valore della vita, per poter dare su di essa un giudizio, quando gli si chiede, se avrebbe desiderio di ripetere ancora una volta la commedia della vita, non dico nelle stesse condizioni, ma in qualunque altra condizione, purchè di questa terra e non d'un mondo fatato.

*b*) Alla seconda giustificazione e cioè che la prevalenza dei sentimenti dolorosi sui piacevoli non possa venir disgiunta dalla natura d'un essere animale, quale è l'uomo (come afferma il conte Verri nel libro *Del piacere e del dolore*), si può rispondere: che, se così è, sorge un'altra questione e cioè perchè l'Autore della nostra esistenza ci abbia dato la vita, dal momento che, secondo il nostro giusto apprezzamento, essa non è desiderabile. Il nostro malcontento chiederebbe, come quella donna indiana a Gengis-Khan, il quale non poteva darle alcuna soddisfazione per una violenza subita, nè assicurarla per l'avvenire: « Se non vuoi proteggerci, perchè ci conquisti? ».

*c*) La terza soluzione di questo problema sarebbe questa: che Dio ci ha posto nel mondo per una futura felicità, e quindi mosso da bontà, ma che a quella promessa straordinaria beatitudine deve precedere l'oscuro e doloroso stato della vita presente, nel quale noi dobbiamo, nella lotta con le contrarietà, renderci degni di quella futura magnificenza. — Ma che questo periodo di prova (nel quale i più soggiacciono ed anche i migliori non possono rallegrarsi della vita) sia stato posto dalla suprema saggezza come condizione

assoluta delle gioie future e che non sia stato possibile rendere contenta la creatura in ogni periodo della sua vita, è cosa che si può dire, ma non comprendere: si può tagliare il nodo facendo appello alla saggezza suprema che così ha voluto, ma non scioglierlo: ciò che pure la teodicea promette di fare.

III. — All'ultima accusa mossa contro la giustizia di Dio come giudice si risponde:

*a*) Che l'addurre l'impunità dei malvagi in questo mondo non ha fondamento: perchè ogni misfatto, conforme alla sua natura, porta già qui con sè la sua pena proporzionata, cioè l'intimo rimorso della coscienza che, come una furia, tormenta il malvagio. Ma in questo giudizio v'è un malinteso. Perchè l'uomo virtuoso presta qui al vizioso il suo carattere, cioè la coscienziosità in tutto il suo rigore, la quale, quanto più virtuoso è l'uomo, lo rimorde tanto più duramente anche per il più piccolo fallo, che la legge morale gli rimprovera. Ma dove manca questa disposizione morale e con essa la coscienziosità, manca pure il tormentatore per le colpe commesse; ed il malvagio, purchè possa sfuggire al castigo esterno dei suoi misfatti, ride dello scrupolo dell'uomo onesto, che si tormenta dentro di sè con i suoi rimproveri: ed i piccoli rimorsi, che possono qualche volta assalirlo, o non toccano affatto la sua coscienza, o, se la toccano un poco, sono largamente compensati dai godimenti sensibili, nei quali soltanto egli si compiace.

*b*) Alla detta accusa si risponde anche: che non si può negare vi sia una sproporzione assolutamente ingiusta fra colpa e pena nel mondo e che si deve nel corso dello stesso sovente assistere allo spettacolo doloroso d'una vita condotta con la più stridente ingiustizia e tuttavia felice sino alla fine: ma che questa è una sproporzione fondata sulla natura e non intenzionalmente stabilita, perciò non di carattere morale, in quanto è nel carattere della virtù di

lottare con le avversità (a cui appartiene anche il dolore che il virtuoso deve provare quando paragona la sua miseria con la fortuna del vizioso) e i dolori servono ad elevare il valore della virtù; sì che dinanzi alla ragione questa dissonanza dei dolori immeritati della vita si risolve nella più splendida armonia morale. — Ma a questa soluzione si può contrapporre: che possono questi mali, quando antecedono od accompagnano la virtù, come la cote che l'affila, bensì venir messi con la medesima in morale accordo, quando almeno in fine della vita la virtù è coronata ed il vizio punito: ma che quando anche questo fine, come l'esperienza ce ne dà molti esempi, riesce contro ragione, allora il dolore del giusto sembra essergli toccato, non affinchè la sua virtù diventi pura, ma perchè essa tale è stata (contro a tutte le regole del prudente egoismo), ciò che è direttamente il contrario della giustizia, almeno del concetto che l'uomo può farsene. Quanto poi alla possibilità che il termine di questa vita terrena non sia forse il termine di ogni vita, essa non può valere come giustificazione della Provvidenza, ma è solo una sentenza della fede morale della ragione, da cui il dubbioso è consigliato alla pazienza, ma non soddisfatto.

*c*) La terza soluzione di questo disarmonico rapporto tra il valore morale dell'uomo e il suo destino consiste nel dire: in questo mondo tutto il bene e il male deve essere giudicato solo come risultato dell'uso delle facoltà umane secondo le leggi di natura, proporzionato all'abilità ed alla capacità, come pure alle circostanze, in cui ogni uomo accidentalmente si trova, non invece secondo il loro accordo con i fini soprasensibili; in un mondo futuro per contro si rivelerà un altro ordine delle cose e si estenderà a tutti coloro, le cui azioni saranno state qui sulla terra moralmente buone. — Ma anche questo presupposto è arbitrario. Piuttosto deve la ragione, quando non pronunzi come facoltà moralmente legislatrice una sentenza conforme a questo suo

interesse, secondo le pure regole teoretiche trovar verosimile che il corso del mondo secondo l'ordine di natura, come qui, determini anche ulteriormente il nostro destino. Perchè quale altra guida ha la ragione nelle sue congetture teoriche se non la legge di natura? E sebbene, come sopra si è visto, possa anche lasciarsi rinviare alla pazienza ed alla speranza d'un futuro migliore, come può essa attendere che, poichè il corso delle cose qui secondo l'ordine di natura è per sè irragionevole, esso sia in un mondo futuro, secondo la stessa legge, qualche cosa di ragionevole? Dal momento quindi che, secondo l'ordine di natura, non vi è alcun rapporto razionale fra i motivi interni del volere secondo leggi di libertà (cioè la disposizione morale) e le cause naturali, in gran parte esteriori e da noi indipendenti, del nostro benessere, è da congetturarsi che l'accordo del destino dell'uomo con una giustizia divina, secondo i concetti che noi ce ne facciamo, non sia da attendersi nè qui, nè in avvenire mai.

(*Sulla vanità dei tentativi filosofici d'una teodicea*, p. 137-144).

Questa critica non mira, come è facile capire, a scuotere la nostra fede nell'ordine morale delle cose; ma a dimostrare che la nostra ragione teoretica è impotente a comprendere ed a risolvere questi problemi. In accordo con il suo concetto, forse contestabile, della libertà, Kant pone l'origine della nostra imperfezione morale in un atto inesplicabile della nostra natura intelligibile; al di là noi non possiamo risalire.

Nel giudizio degli atti liberi, in riguardo alla loro causalità, noi possiamo solo risalire fino alla causa intelligibile, non al di là di essa: noi possiamo conoscere che essa è libera, cioè indipendente dal senso, e può in tal modo essere l'incondizionata condizione dei fenomeni. Ma perchè il carattere intelligibile dia precisamente, in date circostanze, quei dati fenomeni e quel dato carattere empirico, questo sorpassa ogni capacità della ragione a rispondere ed

ogni suo diritto ad interrogare: ed è come se si chiedesse perchè l'oggetto trascendentale della nostra intuizione sensibile esterna dia origine all'intuizione spaziale e non ad un'altra.

(*Critica d. r. pura*, p. 486).

Per natura dell'uomo intendiamo il fondamento soggettivo dell'uso della sua libertà (sotto leggi morali oggettive), che antecede ogni azione sensibile: risieda poi esso dove vuole. Questo fondamento soggettivo deve essere alla sua volta anch'esso un atto di libertà: perchè altrimenti non potrebbe l'uso o l'abuso, che l'uomo fa del suo volere in riguardo alla legge morale, essergli imputato e il bene e il male non avrebbero in lui carattere morale. Il principio del male non può giacere quindi in nessun oggetto determinante la volontà con la passione, in nessun impulso naturale, ma solo in una regola che la volontà costituisce a se stessa per l'uso della sua libertà, cioè in una massima. Nè, rispetto a questa, si può più chiedere quale sia il fondamento soggettivo dell'aver adottato una tale massima e non invece l'opposta. Che se questo fondamento non fosse in ultimo una massima, ma un puro impulso naturale, l'uso della libertà dovrebbe essere del tutto ricondotto a determinazioni per via di cause naturali: ciò che ad essa contraddice. Onde allorchè diciamo: l'uomo è buono od è cattivo, questo vuol soltanto dire che esso contiene un principio (a noi inesplicabile) dal quale è tratto a costituirsi massime buone o cattive (contrarie alla legge) e ciò come uomo in generale, in quanto esprime con ciò il carattere della sua specie.

Noi diremo perciò di uno di questi caratteri umani, che esso è innato, e tuttavia dovremo riconoscere che non ne ha la natura la colpa (se è cattivo), o il merito (se è buono), ma che l'uomo stesso ne è l'autore. Ma poichè il fondamento primo dell'adottare certe massime, fondamento che

deve risiedere sempre ancora nel libero arbitrio, non è un fatto che possa essere dato nell'esperienza, così il bene o il male nell'uomo (come primo fondamento soggettivo dell'accogliere queste o quelle massime riguardo alla legge morale) è detto innato nel senso che è posto prima di ogni uso della libertà nell'esperienza (nella prima infanzia fino dalla nascita) e così è rappresentato come presente nell'uomo già nell'atto stesso della nascita; non nel senso che la nascita ne sia la causa.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 19-20).

L'origine razionale di questa disarmonia della nostra volontà, per cui essa pone nelle sue massime motivi dell'ordine inferiore come motivi supremi, cioè di questa tendenza alla perversione, rimane a noi inesplicabile, perchè essa deve venir a noi imputata, onde il principio supremo di tutte le massime implicherebbe sempre ancora l'adozione d'una massima cattiva. La perversità ha potuto sorgere solo dalla perversione morale (non dalla limitazione della nostra natura); e tuttavia la disposizione originaria (che soltanto l'uomo stesso poteva corrompere, se tale corruzione deve essergli imputata) è una disposizione al bene: non vi è quindi alcun principio concepibile, da cui il male morale abbia potuto penetrare in noi. — Questa inconcepibilità e insieme la malvagità della nostra specie sono dalla Scrittura espresse nella narrazione, in cui essa fa sorgere il male all'inizio del mondo, ma non ancora nell'uomo, bensì in uno spirito di natura originariamente elevata; con la qual cosa il primo inizio del male è posto come per noi incomprensibile (donde il male in quello spirito?) e l'uomo è posto come caduto solo per una tentazione, quindi non come corrotto nella sostanza (nella stessa sua disposizione al bene), ma come capace ancora d'un miglioramento, in opposizione con uno spirito seduttore, cioè con un essere, al quale la tendenza della carne non può essere imputata come attenuante della

colpa; onde all'uomo, che pur in mezzo alla corruzione del cuore ha sempre ancora una buona volontà, non è tolta ogni speranza di ritorno a quel bene, dal quale si è allontanato.

(*La religione nei limiti della semplice ragione,* p. 46-47).

Come noi ignoriamo l'origine del male, così non possiamo sapere verso qual fine tenda il processo, che con esso ha avuto principio. Faranno tutti gli spiriti ritorno alla perfezione? O sussisterà in eterno la distinzione del bene e del male? Noi possiamo anche su questo punto adottare una fede per esigenze pratiche della vita morale; ma sarebbe stolto credere di poter sapere realmente qualche cosa.

Fin dai tempi più antichi si sono avuti due sistemi circa il mondo futuro dell'eternità: quello degli unitarii, che concedono a tutti gli uomini (purificati da penitenze più o meno lunghe) la beatitudine eterna; e quello dei dualisti, che concedono a pochi eletti la beatitudine e dannano eternamente tutti gli altri. Perchè un sistema, secondo il quale tutti siano condannati, non può darsi, in quanto in tal caso non vi sarebbe stato ragione di crearli: e l'annientamento di tutti mostrerebbe una saggezza mancata, la quale, malcontenta dell'opera sua, non vede altro mezzo di porvi rimedio che il distruggerla. Anche i dualisti vanno tuttavia alla stessa difficoltà, che vieta di pensare ad una dannazione universale; perchè si può chiedere: a che sono stati creati quei pochi, a che anche quel solo, se doveva soltanto esistere per poi essere dannato? L'essere dannato è peggio del non esistere.

Per quanto possiamo comprendere dall'esame di noi stessi, il sistema dualistico (ma solo sotto un unico principio supremo infinitamente buono) ha sotto il rispetto pratico per ogni uomo, in quanto deve giudicare se stesso (non in quanto deve giudicare altri), ragioni di prevalenza; chè per quanto l'uomo conosce, la sua ragione non gli apre altra prospettiva

per l'eternità, se non quella che la sua stessa coscienza, in base alla sua passata condotta, gli offre alla fine della vita. Ma questo semplice giudizio della ragione è ben lungi dal poter costituire un dogma, cioè un principio teoretico, obbiettivamente valido in se stesso. Perchè quale uomo conosce se stesso e gli altri così perfettamente per decidere se, sottraendo dalle cause della sua creduta virtuosa condotta tutto ciò che è merito della fortuna, come il felice temperamento innato, la naturale forza delle potenze superiori (dell'intelletto e della ragione, per domare gli impulsi), e ancora le occasioni, nelle quali il destino favorevole gli risparmiò molte tentazioni, che non furono ad altri risparmiate (e tutto questo egli deve sottrarre dal suo reale carattere, per darne adeguato giudizio, non potendo imputare a suo merito ciò che è dono della fortuna), per decidere, dico, se dinanzi all'occhio omniveggente d'un giudice divino, un uomo qualunque abbia ancora, quanto al suo valore morale interiore, una preminenza qualsiasi di fronte ad un altro e non sia una indebita prosunzione dare, con una così superficiale conoscenza di se stesso, un giudizio qualunque a proprio vantaggio sul valore morale (e sul meritato destino) di sè come di altri? Perciò tanto l'uno quanto l'altro sistema, considerati come dogma, sembrano superare assolutamente la potenza speculativa della ragione umana e consigliarci a limitare queste idee della ragione a valere come condizioni del suo uso pratico. Perchè noi non abbiamo dinanzi nulla che possa fin d'ora ammaestrarci intorno al nostro destino in un mondo futuro se non il giudizio della nostra coscienza, ossia quanto il nostro attuale stato morale, per quanto lo conosciamo, ci permette di ragionevolmente giudicare su questo punto; e cioè che quei principii della nostra condotta, che noi abbiamo trovato dominare in noi sino alla fine (siano essi buoni o cattivi), continueranno a dominarci anche dopo la morte: non avendo noi la minima ragione di credere che essi abbiano a subire in quel futuro un qualsiasi

mutamento. Onde noi dobbiamo attenderci anche per l'eternità, sotto il dominio del buono o del cattivo principio, le conseguenze adeguate del nostro merito o della nostra colpa: nel quale riguardo è pertanto cosa saggia operare come se l'altra vita e lo stato morale, con cui chiudiamo la vita presente, insieme alle sue conseguenze, siano, una volta entrati nell'al di là, immutabili. Sotto l'aspetto pratico è perciò da preferirsi il sistema dualistico, tanto più che il sistema unitario sembra cullarci in una sicurezza indifferente; e ciò naturalmente senza voler decidere quale dei due sotto l'aspetto teoretico e puramente speculativo sia preferibile.

(*La fine del mondo,* pag. 159-161).

Del resto nessuna di queste conoscenze trascendenti è necessaria alla nostra vita morale. Anzi questa nostra ignoranza, che è illuminata solo dalla coscienza sicura della legge morale, è condizione indeclinabile perchè noi possiamo operare moralmente ed elevarci, per merito nostro, verso un più alto destino.

La vanità della scienza scusa volentieri la sua occupazione col pretesto della importanza, e così si pretende anche qui generalmente che la conoscenza razionale della natura spirituale dell'anima è molto necessaria per la persuasione dell'esistenza dopo la morte e che questa persuasione è necessaria come movente di una vita virtuosa: la curiosità vana aggiunge anzi che la veracità delle apparizioni dei defunti può fornire di tutto ciò una prova sperimentale. Ma la vera scienza è compagna della semplicità e siccome in essa il cuore comanda all'intelletto, così essa rende ordinariamente superfluo il grande apparato di dottrina ed i suoi fini non hanno bisogno di altri mezzi, che non possano essere a disposizione di tutti. Come? Non è bene essere virtuoso se non per il fatto che vi è un altro mondo, o non è vero piuttosto che le azioni saranno un giorno compensate, perchè erano per se stesse buone e virtuose? Il cuore dell'uomo

non contiene dei precetti morali immediati, e si deve, per condurlo conformemente al suo destino, far leva sulla rappresentazione di un altro mondo? Può chiamarsi onesto, può chiamarsi virtuoso chi si abbandonerebbe volentieri ai suoi vizi, se non lo spaventasse un castigo futuro, e non si dovrà piuttosto dire che egli teme certo di fare il male, ma nutre una disposizione viziosa nel suo cuore, che egli ama il vantaggio delle azioni, le quali hanno l'apparenza della virtù, ma odia la virtù in se stessa? Ed infatti l'esperienza insegna che molti, i quali credono e sono convinti dell'esistenza d'un mondo futuro, dati tuttavia al vizio ed alla bassezza, pensano soltanto al mezzo di sfuggire astutamente alle conseguenze temibili dell'avvenire: ma non vi è mai stata anima bennata, la quale abbia potuto sopportare il pensiero che con la morte tutto vada alla fine ed il cui nobile sentire non si sia innalzato alle speranze dell'avvenire. Perciò sembra più conforme alla natura umana ed alla purezza del costume fondare l'attesa del mondo futuro sui sentimenti di un'anima ben costumata, che il fondare al contrario la sua buona condotta sulla speranza dell'altro mondo. Tale è anche la fede morale, la cui semplicità può essere al disopra di tutte le sottigliezze del ragionamento, e che unica e sola conviene all'uomo in ogni condizione, perchè lo conduce senza rigiri al suo vero scopo. Lasciamo dunque alla speculazione ed alla sollecitudine di teste sfaccendate tutte le rumorose dottrine su oggetti così remoti. Esse ci sono in realtà indifferenti e l'apparenza fugace delle ragioni pro e contro può forse decidere dell'approvazione delle scuole, ma difficilmente della sorte futura degli onesti. La ragione umana non è fornita di ali siffatte da poter fendere le alte nubi che velano ai nostri occhi i segreti dell'altro mondo; ed ai curiosi, che sono così smaniosi di indagarli, si può dare la risposta semplice, ma molto naturale, che la cosa più prudente è di rassegnarsi ad aver pazienza finchè non arrivino là. Ma siccome la nostra sorte

nel mondo futuro può benissimo dipendere dal come abbiamo tenuto il nostro posto qua, concludo con le parole che Voltaire fa dire al suo onesto Candido, dopo molte discussioni inutili: « Pensiamo ai nostri affari, andiamo in giardino e lavoriamo! ».

(*Sogni d'un visionario*, p. 68-70).

Supponiamo che la natura avesse in ciò consentito al nostro desiderio e ci avesse largito quella capacità di penetrazione o quella illuminazione, che noi volentieri vorremmo possedere e che alcuni si sognano di possedere realmente: che cosa ne sarebbe secondo ogni apparenza avvenuto? Posto che la nostra natura non fosse stata simultaneamente tutta mutata, le passioni, che sempre hanno la prima parola, cercherebbero la loro soddisfazione e, collegate con la riflessione razionale, la loro più grande e durevole soddisfazione possibile sotto il nome di felicità: la legge morale interverrebbe poi, per tenerle nei giusti limiti e sottometterle tutte insieme ad un fine superiore indipendente da ogni passione. Ma invece della lotta, che oggi l'intenzione morale deve sostenere con le passioni, in cui dopo alcune disfatte l'anima tuttavia poco per volta moralmente si rafforza, noi avremmo continuamente davanti agli occhi Dio e l'eternità con la loro maestà terribile: perchè ciò che noi possiamo perfettamente dimostrare vale in riguardo alla certezza come ciò che possiamo vedere con i nostri occhi. La trasgressione della legge morale sarebbe certo evitata, il precetto eseguito; ma perchè l'intenzione, che ispira le azioni doverose, non può essere introdotta in noi da alcun comando e lo stimolo dell'attività sarebbe qui sempre presente all'esterno, sì che la ragione non avrebbe più bisogno di fare ogni sforzo per raccogliere le sue energie e resistere, per mezzo della viva rappresentazione della maestà della legge, alle passioni, così la maggior parte delle azioni conformi alla legge sarebbero prodotte dalla paura, poche dalla speranza,

nessuna dal dovere; e quindi il valore morale delle azioni, su cui pure riposa unicamente il valore della persona e, agli occhi della saggezza suprema, anche quello del mondo, non esisterebbe più. La condotta degli uomini, restando immutata la loro natura, sarebbe perciò trasformata in un semplice meccanismo, dove, come in un teatro di marionette, tutti gestirebbero bene, ma nessuno avrebbe vita. Ora invece, poichè per noi tutto è diverso, poichè con tutti gli sforzi della nostra ragione non abbiamo che un oscuro ed incerto presentimento del nostro avvenire, poichè l'Autore delle cose ci lascia solo congetturare, non intuire o dimostrare chiaramente la sua esistenza e la sua maestà, poichè per contro la legge morale in noi, senza nulla promettere o minacciare con sicurezza, esige da noi un disinteressato omaggio e, solo quando questo rispetto della legge è diventato attivo e predominante, ci concede per mezzo di esso uno sguardo nel regno del soprasensibile, ed ancora uno sguardo velato ed oscuro: così è possibile una vera disposizione morale consacrata immediatamente alla legge e la creatura razionale può diventare degna di partecipare al bene supremo, che si adegua al valore morale della sua persona e non soltanto alle sue azioni. Potrebbe pertanto essere anche qui vero quello che a sufficienza ci insegna lo studio della natura e dell'uomo: che l'impenetrabile saggezza, a cui dobbiamo l'esistenza, non è meno degna di venerazione per ciò che ci ha negato, che per ciò che ci ha largito.

(*Critica d. r. pratica*, p. 186-188).

---

## VIII.

## La visione teleologica della natura e della storia.

La rappresentazione simbolica del mondo ideale ci permette anche di interpretare il mondo sensibile nel suo rapporto con il mondo ideale come diretto da un sistema di fini, che hanno nel mondo ideale il loro principio supremo. Così noi estendiamo alla natura, che la scienza pone come un meccanismo, quell'attività finale, che noi apprendiamo direttamente solo in noi stessi, come esseri moralmente agenti, e che traspare anche nella natura là dove essa è più vicina a noi, nella vita degli esseri organici. Ben s'intende però che questa interpretazione non è costitutiva, non deve intralciare la conoscenza causale della scienza: essa è un'interpretazione filosofica, che, per di più, non può pretendere se non un valore simbolico.

Quest'unità sistematica dei fini nel mondo delle intelligenze, che, se costituisce, come semplice natura, un mondo sensibile, come sistema della libertà può essere chiamata mondo intelligibile, cioè morale (*regnum gratiae*), conduce anche a porre l'unità finale, secondo leggi naturali, di tutte le cose che costituiscono questo gran tutto, analoga a quella che stringe il mondo intelligibile secondo leggi morali universali e necessarie. Il mondo deve essere rappresentato come sorto da un'idea, se esso deve accordarsi con quell'uso della ragione, senza del quale ci terremmo indegni della ragione stessa, cioè con l'uso morale, come quello che presuppone essenzialmente l'idea del sommo bene. Così la ricerca della natura è indirizzata a costituire un sistema di fini e diventa, nel suo più ampio svolgimento, fisico-teleologia. Ma questa, poichè parte dal concetto d'un ordine morale, che è un'unità fondata sull'essenza della libertà e non costituita accidentalmente da precetti esterni, riconduce la finalità della natura a principii, che devono essere inseparabilmente collegati *a priori* con l'interna possibilità delle cose e conduce così ad una teologia trascendentale, che erige l'ideale

della suprema perfezione ontologica a principio dell'unità sistematica e per mezzo di esso collega tutte le cose secondo leggi naturali universali e necessarie, perchè tutte hanno la loro origine nell'assoluta necessità dell'unico essere primo.

(*Critica d. r. pura*, p. 674-675).

L'intelletto dà *a priori* le sue leggi alla natura, come oggetto dei sensi per la conoscenza teoretica della stessa in un'esperienza possibile. La ragione dà *a priori* le sue leggi alla libertà ed alla sua stessa causalità, come a ciò che vi è di soprasensibile nel soggetto, per una conoscenza pratica incondizionata. Il campo della natura sotto l'una legge e il campo della libertà sotto l'altra sono completamente separati, contro ogni reciproca influenza, che l'uno potesse avere sull'altro (ciascuno secondo le sue leggi), dal profondo abisso che separa il soprasensibile dal mondo fenomenico. Il concetto di libertà non determina nulla in riguardo alla conoscenza teoretica della natura: il concetto di natura nulla in riguardo alla legge pratica della libertà: e non è possibile gettare un ponte dall'un regno all'altro.

Ma se i motivi della causalità secondo il concetto di libertà (e la regola pratica che esso contiene) non hanno senz'altro la loro verificazione nella natura e il sensibile non può determinare il soprasensibile nel soggetto; è per contro possibile (non invero in riguardo alla conoscenza della natura, ma alle conseguenze che dal concetto di libertà derivano per la natura) l'inverso ed è già contenuto nel concetto d'una causalità libera, il cui effetto deve avvenire nel mondo, ma conforme alle sue leggi formali; sebbene la parola causa, usata del soprasensibile, significhi solo il fondamento, che determina la causalità delle cose naturali ad un effetto conforme alle loro proprie leggi naturali, ma nello stesso tempo accordantesi anche col principio formale della legge razionale; la possibilità del quale accordo non può essere compresa, ma nemmeno può dirsi

implichi una contraddizione. L'azione secondo il concetto di libertà è il fine ultimo che deve esistere (o il cui fenomeno nel mondo sensibile deve esistere) e per cui è presupposta la condizione della possibilità sua nella natura (il soggetto come essere sensibile, cioè come uomo). La facoltà del giudizio, che presuppone *a priori* e senza riguardo all'aspetto pratico questa possibilità, fornisce nel concetto della finalità della natura il concetto intermediario tra la natura e la libertà, che rende possibile il passaggio dalla ragione teoretica pura alla ragione pratica pura, dalla necessità, secondo leggi, della prima al fine ultimo della seconda; per questo mezzo viene riconosciuta la possibilità del fine ultimo, che solo nella natura e per l'accordo con le sue leggi può diventare reale.

(*Critica d. giudizio*, p. 34-36).

Quindi non si tratta qui di conoscenza vera e propria; una teleologia, che volesse essere pura teoria, condurrebbe solo ad arbitrii, ad oscurità, ad assurdi: essa non è veramente possibile se non come un'estensione alla natura della concezione finale del mondo morale. Si ricordi qui ciò che già si è detto in occasione della critica della prova fisico-teleologica dell'esistenza di Dio.

Ma che cosa prova alla fine la teleologia più perfetta? Prova essa forse l'esistenza d'un essere intelligente supremo? No; essa non prova altro se non che noi, secondo la natura delle nostre facoltà conoscitive e cioè mediante il collegamento dell'esperienza con i principii supremi della ragione, non possiamo assolutamente farci un concetto della possibilità di questo mondo, se non pensando una causa suprema che agisce secondo fini. Non possiamo perciò dimostrare obbiettivamente la proposizione: esiste un essere originario intelligente; ma solo soggettivamente per l'uso del nostro giudizio nella sua riflessione sopra i fini della natura, che non possono essere pensati secondo alcun altro principio che quello della causalità intenzionale d'una causa suprema.

Se noi volessimo dimostrare questa proposizione dogmaticamente, con ragioni teleologiche, noi ci avvolgeremmo in difficoltà inestricabili. Perchè allora a fondamento di questi ragionamenti dovrebbe porsi il principio: che gli esseri organici nel mondo non sono altrimenti possibili che per una causa agente secondo fini. Noi dovremmo qui inevitabilmente affermare che, poichè possiamo seguire questi esseri nella loro connessione causale e conoscerli secondo la loro regolarità solo sotto l'idea di fine, noi dobbiamo presupporre questa condizione come necessariamente valida per ogni essere pensante e conoscente e come inerente perciò all'oggetto e non solo al nostro soggetto. Ma noi non possiamo sostenere questo. Poichè infatti noi non osserviamo propriamente i fini come vere intenzionalità nella natura, ma aggiungiamo questo concetto col pensiero, quando riflettiamo sopra i suoi prodotti, come un filo conduttore per il giudizio, essi non ci sono dati dagli oggetti. Anzi *a priori* è per noi impossibile dimostrare l'accettabilità d'un tale concetto come oggettivamente valido. Resta quindi assolutamente solo un principio fondato su condizioni soggettive, cioè sul giudizio di riflessione conforme alle nostre facoltà conoscitive; principio che, espresso in forma dommatica ed oggettiva suonerebbe: vi è un Dio, ma solo per noi uomini. Quindi è lecito solo la formula limitata: noi non possiamo altrimenti pensare e comprendere la finalità, che deve pure essere posta a fondamento della nostra conoscenza della possibilità interiore di molti esseri naturali, se non in quanto ci rappresentiamo essa ed il mondo in genere come il prodotto d'una causa intelligente, cioè di un Dio.

(*Critica d. giudizio*, p. 276-277).

Non si può tanto rimproverare gli antichi, se pensarono i loro dei molto diversi fra loro sia per le attribuzioni, sia per le volontà e i disegni e tutti, non escluso il

loro capo, sempre ancora limitati secondo il tipo umano. Perchè quando essi consideravano la costituzione ed il corso delle cose nella natura, trovavano ragioni abbastanza per porre come causa di esse qualche cosa di più che un meccanismo e per assumere dietro i meccanismi di questo mondo le volontà finali di certe cause superiori, che essi non potevano pensare se non come superiori all'uomo. E poichè essi trovavano nel mondo mescolati, almeno secondo il nostro modo di vedere, il bene e il male, il disordine e l'armonia, e non potevano permettersi, in pro dell'idea arbitraria d'un autore unico e perfettissimo, di affermare l'esistenza di fini saggi e benefici, operanti occultamente, dal momento che non ne vedevano la prova, così non potevano portare un altro giudizio intorno alla causa suprema del mondo, in quanto almeno procedevano in modo rigorosamente conseguente secondo le massime della ragione teoretica.

..... Secondo i puri principii teoretici della ragione (sui quali è fondata esclusivamente la fisico-teleologia) non potremo dunque giungere mai al concetto d'una divinità, che basti al nostro giudizio teleologico della natura. O infatti noi dobbiamo dichiarare ogni teleologia una pura illusione del giudizio nella sua concezione del collegamento causale delle cose e rifugiarci nel principio esclusivo d'un puro meccanismo naturale, il quale per via dell'unità della sostanza, della quale la natura non è che la manifestazione varia, sembra a noi contenere una specie di finalità universale; o, se invece di dichiarare le cause finali come illusioni, vogliamo star fedeli al principio della realtà di questa specie di causalità, noi potremo ammettere, per spiegare i fini della natura, indifferentemente uno o più esseri originarii intelligenti. Finchè noi non potremo fondare il concetto di questo essere che su principii empirici tolti dalla finalità reale delle cose del mondo, ci sarà impossibile trovare spiegazione delle disarmonie che la natura ci presenta in molti esempi contro l'unità del fine; e d'altra parte non

potremo mai ricavarne il concetto d'una causa unica ed intelligente in modo abbastanza determinato per una teologia qualunque che possa servire a qualche cosa.

(*Critica d. giudizio*, p. 323-325).

La prova fisico-teleologica non serve alla teologia, perchè non dà, nè può dare a questo fine un concetto sufficientemente determinato dell'essere primo, ma deve toglierlo del tutto da un'altra parte, o almeno supplire così, per un'aggiunta arbitraria, alla deficienza sua. Voi concludete dalla grande finalità delle forme della natura e dei loro rapporti ad una causa intelligente del mondo: ma quale grado ha quest'intelligenza? Senza dubbio non potete arrogarvi di concludere alla più alta intelligenza possibile: perchè a ciò si richiederebbe che voi comprendeste non essere pensabile una intelligenza più alta di quella, di cui vedete le prove nel mondo: ciò che vorrebbe dire attribuirvi l'omniscienza. Così voi concludete dalla grandezza del mondo ad una grande potenza del suo autore: ma voi ammetterete che questo ha senso solo relativamente alla vostra potenza di conoscere e che, poichè voi non conoscete tutto il possibile per compararlo con la grandezza del mondo, che conoscete, voi non potete con una così piccola misura concludere all'onnipotenza della causa prima, ecc. Ora voi non potete per questa via giungere ad un concetto determinato e teologicamente accettabile dell'essere supremo: perchè questo può solo venir trovato nella totalità delle perfezioni conciliabili con un'intelligenza, a cui i puri dati empirici non possono condurvi: e senza un concetto così determinato voi non potete concludere ad una causa unica intelligente, ma solo porla dommaticamente per un fine qualunque.

Certo si può concedervi (perchè la ragione non ha nulla da opporre giustamente) che voi arbitrariamente aggiungiate che, quando si trova tanta perfezione, si può senz'altro assumere una causa del mondo comprendente in sè tutte le

perfezioni; perchè la ragione si trova meglio, teoricamente e praticamente, con un tale principio. Ma voi non potete celebrare questo concetto dell'essere primo come da voi dimostrato, perchè voi lo avete assunto solo in vista d'un migliore uso della ragione.

(*Critica d. giudizio*, p. 371-372).

Quindi l'esplicazione causale e la concezione teleologica possono e debbono coesistere: quando soltanto si intenda la concezione teleologica come una visione della realtà naturale dal punto di vista del soprasensibile, cioè della ragione: la quale non ci dà più conoscenze obbiettive, ma ci permette di adombrare in una visione simbolica la verità più alta intorno alle cose.

È della più alta importanza per la ragione di non perdere di vista il principio del meccanismo della natura nella spiegazione delle sue produzioni, perchè senza di esso non è possibile alcuna conoscenza della natura delle cose. Se anche ci si accordasse che un architetto supremo ha immediatamente creato le forme della natura, così come da ogni tempo esistono, o predeterminato quelle, che nel suo corso continuamente si formano sullo stesso modello, non sarebbe con ciò minimamente accresciuta la nostra conoscenza della natura, perchè noi non conosciamo affatto il modo d'agire di quell'essere e le sue idee, che devono contenere i principii della possibilità delle cose naturali e non possiamo, partendo da esse come dall'alto (*a priori*), esplicare la natura. E se invece partiamo dalle forme degli oggetti dell'esperienza, cioè dal basso (*a posteriori*), perchè crediamo di trovare in esse una finalità e vogliamo risalire, per spiegarla, ad una causa agente secondo fini, noi ci impigliamo in una tautologia ed inganniamo la ragione con parole, senza contare che, poichè noi con questo genere di spiegazioni ci perdiamo nel trascendente, dove la conoscenza naturale non può seguirci, la ragione viene traviata in poetiche stravaganze, mentre il suo precipuo compito sarebbe appunto di impedirle.

..... D'altra parte escludere del tutto il principio teleologico e voler seguire sempre il puro meccanismo là dove la finalità si rivela innegabilmente alla ragione, nella sua ricerca della possibilità delle forme della natura per le loro cause, come un'altra specie di causalità, condurrebbe la ragione ad errare in mezzo a fantasie ed a chimere assurde circa le potenze della natura, così come la pura spiegazione teleologica, che non vuole tener conto del meccanismo, la conduce a divagazioni mistiche.

I due principii non si possono conciliare in una e medesima cosa della natura in modo da spiegare l'uno per mezzo dell'altro, cioè come principii dogmatici e costitutivi della conoscenza della natura. Quando io p. es. dico che un verme è un puro meccanismo della materia, io non posso derivare lo stesso prodotto dalla stessa materia per una causalità agente secondo fini. Per contro quando io considero questo prodotto come un fine della natura, non posso invocare un modo di generazione meccanica dello stesso e porre questa come un principio costitutivo nel giudizio circa la sua possibilità, associando così i due principii. Perchè l'una spiegazione esclude l'altra, anche supposto che obbiettivamente i due principii della possibilità d'un tale prodotto avessero il loro fondamento in un principio unico da noi non considerato. Il principio che deve rendere possibile la conciliazione dei due principii di esplicazione della natura deve essere posto in qualche cosa che è fuori di entrambi (quindi anche fuori d'ogni possibile rappresentazione empirica della natura), ma che ne è il fondamento, cioè nel soprasensibile: l'una e l'altra spiegazione deve ad esso venir ricondotta.

(*Critica d. giudizio*, p. 291-292).

Il bisogno d'un'interpretazione teleologica, che si aggiunga alla esplicazione meccanica della scienza, si fa tanto più vivamente sentire quanto più ci avviciniamo al mondo, nel quale abbiamo una rivelazione immediata della ragione, cioè al mondo umano.

Già nei fenomeni organici, per i quali pure continua a valere il principio che la sola esplicazione scientifica è l'esplicazione meccanica, se noi vogliamo veramente comprenderli, noi dobbiamo completare la concezione causale della scienza con un'interpretazione finale: la quale ha anche il vantaggio di servire come aiuto metodico alla ricerca scientifica. Noi possiamo perciò pensare il mondo organico nel suo complesso come una successione concatenata di produzioni meccaniche, le quali tuttavia realizzano nel loro insieme un fine presente fin dall'inizio e costituiscono un unico processo, che dalle forme più semplici ascende fino all'uomo. Kant formula già qui, sebbene in modo molto vago, il concetto dell'evoluzione organica come processo causale e finale ad un tempo.

È ragionevole e meritorio seguire il meccanismo naturale, per la spiegazione d'un prodotto della natura, tanto lungi quanto si può fare con verisimiglianza e non rinunziare a quest'indagine, perchè sia in sè impossibile incontrarsi su questa via con la finalità della natura, ma solo perchè ciò è impossibile a noi come uomini; a ciò si richiederebbe un'intuizione altra dalla nostra ed una determinata conoscenza del substrato intelligibile della natura, da cui poter ricavare il principio del meccanismo dei fenomeni nelle sue leggi particolari; tutte cose che sorpassano assolutamente ogni nostra capacità.

Bisogna dunque che lo scienziato, per non lavorare in pura perdita, nello studio degli oggetti, dai quali è inseparabile il concetto di finalità (gli esseri organizzati), ponga a fondamento un principio organizzatore originario, che si serve di quei meccanismi per produrre altre forme organizzate o svolgere la sua in nuove forme — sempre, s'intende, sotto la direzione di quel fine ed in accordo con esso.

È bello percorrere, coll'aiuto dell'anatomia comparata, la grande creazione degli esseri organici per vedere se non vi sia qualche cosa di simile ad un sistema procedente da un principio generatore e non essere costretti a star confinati nello studio immediato degli oggetti, che non ci

illumina intorno alle loro origini, ed a rinunziare senza speranza ad ogni pretesa di penetrare la natura in questo campo. La concordanza di tante specie di animali in un certo schema comune, che sembra loro servir di principio non solo nella struttura dello scheletro, ma anche nell'ordine delle altre parti, dove la meravigliosa semplicità del sistema essenziale ha potuto, per l'accorciamento dell'una parte e l'allungamento dell'altra, per lo svolgimento di questa e l'involuzione di quella, dare origine a tante specie diverse, fa nascere un debole raggio di speranza di poter concludere qui qualche cosa con l'aiuto del principio del meccanismo, senza del quale non vi è scienza. Quest'analogia delle forme, in quanto, nonostante tutta la loro diversità, sembrano essere state prodotte conforme ad un tipo originario comune, conferma la supposizione d'una reale parentela delle stesse per l'origine da una comune madre e il graduale avvicinamento d'una specie all'altra: e ciò a partire da quella specie nella quale più sembra manifestarsi il principio finale, cioè l'uomo, fino al polipo e da questo ai muschi ed alle alghe e finalmente sino al più basso grado della natura che noi conosciamo, la rozza materia con le sue forze, dalla quale sembra derivare, secondo leggi meccaniche (simili a quelle, per cui agisce nella formazione dei cristalli), l'intiera tecnica della natura, la quale ci sembra negli esseri organici così incomprensibile, che noi ci crediamo costretti a ricorrere ad un altro principio.

E lo storico della natura può cercare di derivare, secondo i meccanismi a lui noti o da lui congetturati, quella grande famiglia di creature dalle reliquie delle loro più antiche rivoluzioni: nè può essere altrimenti se quella universale affinità deve avere un fondamento. Egli può far generare dal seno della terra — che anch'essa uscì come un grande animale dallo stato caotico — creature d'una forma meno sviluppata dal punto di vista finale, poi, da queste, altre, che si foggiarono in modo più conforme al

loro ambiente ed ai loro scambievoli rapporti, finchè la matrice comune, come irrigidita ed ossificata, limitò le sue generazioni a certe specie diventate invariabili e la molteplicità rimase così come essa era rimasta alla fine di quel fecondo processo formatore. Ma egli dovrà pure infine attribuire a questa madre universale una organizzazione teleologicamente predisposta alla generazione di tutte queste creature: chè altrimenti sarebbe impossibile comprendere il carattere finale di tutti i prodotti del mondo animale e vegetale. Con questo però egli non avrà fatto che rimandare più in là il principio esplicativo e non potrà pretendere di avere reso la generazione di quei due regni indipendente dalla finalità generale.

(*Critica d. giudizio*, p. 298-300).

Come fine della natura e di tutta la sua evoluzione noi dobbiamo rappresentarci l'uomo: ma non l'uomo come essere naturale, bensì come essere culturale, nel quale soltanto è possibile lo svolgimento di quella vita, che sola è fine a sè, la vita della ragione.

Noi abbiamo mostrato, secondo principii della ragione, che noi dobbiamo considerare l'uomo non solo, al pari di tutti gli esseri organici, come un fine naturale, ma, qui sulla terra, come l'ultimo fine della natura, in rapporto al quale tutte le altre cose naturali costituiscono un sistema finale subordinato. Ora se ha da trovarsi nell'uomo stesso ciò che, come fine, deve essere fatto progredire dal suo rapporto con la natura, questo fine o sarà tale che la natura stessa nella sua generosa munificenza possa soddisfarlo, o sarà l'attitudine ed abilità ad ogni sorta di fini, ai quali la natura (esteriore ed interiore) possa da lui venir piegata. Il primo fine della natura sarebbe la felicità, il secondo la cultura dell'uomo.

Il concetto di felicità non è un concetto che l'uomo astragga dai suoi istinti ed attinga dalla sua animalità, ma è la semplice idea d'uno stato, che egli vuole sotto condi-

zioni empiriche (ciò che è impossibile) rendere adeguato all'idea. Egli la traccia a se stesso, con il suo intelletto mescolato all'immaginazione ed ai sensi, in modi tanto diversi e la muta così spesso che la natura, anche se fosse interamente soggetta alla sua volontà, non potrebbe assolutamente porsi alcuna legge determinata, generale e fissa, per mettersi d'accordo con questo concetto oscillante e col fine che esso arbitrariamente muta. Ma anche se noi potessimo o limitare questo fine ai genuini bisogni di natura, nei quali la nostra specie universalmente si accorda, oppure aumentare adeguatamente la capacità di soddisfare dei fini immaginarii, tuttavia ciò, che l'uomo intende per felicità e che è in realtà il suo ultimo fine naturale (non fine secondo la libertà), non potrebbe mai da lui venir raggiunto: perchè la sua natura non è tale da esaurirsi nel possesso e nel godimento ed esserne soddisfatta. D'altra parte tanto manca che la natura ne abbia fatto il suo beniamino e lo abbia arricchito dei suoi benefizi a preferenza d'ogni altro animale, che essa lo espone indifferentemente, come ogni altro animale, alle sue più funeste influenze, alla peste, alla fame, alle inondazioni, al gelo, all'assalto di animali grandi e piccoli; che anzi, ciò che è più, le anomalie delle sue disposizioni naturali lo travolgono in tanti tormenti da lui voluti o inflitti a lui dai suoi simili con l'oppressione tirannica, con la barbarie delle guerre, ecc., e lo precipitano in tante miserie ed egli stesso si adopera tanto, per ciò che è in lui, alla distruzione della sua specie, che, anche se la natura esteriore fosse a noi nel più alto grado benigna, il fine suo, ove consistesse nella felicità della nostra specie, non potrebbe venir raggiunto nell'ordine naturale sulla terra, perchè la natura in noi non ne sarebbe suscettibile. Egli è quindi solo un membro nella catena dei fini naturali: è principio in riguardo a più d'un fine, a cui la natura sembra averlo nelle sue disposizioni destinato ed in cui egli fa servire a sè, come fine, il resto: ma anche mezzo per

la conservazione della finalità nel meccanismo degli altri esseri. Come l'unico essere sulla terra, che ha intelligenza e quindi la facoltà di porre alla sua volontà dei fini, è chiamato re della natura e, se si considera questa come un sistema teleologico, è, per il suo destino, il fine ultimo della natura: ma questo solo condizionatamente, quando cioè sappia e voglia dare alla natura ed a se stesso un fine tale, che possa bastare a sè indipendentemente dalla natura ed essere fine ultimo; come non può mai trovarsi nella natura.

Ora per trovare dove, nell'uomo, dobbiamo porre quel fine ultimo della natura, dobbiamo cercare di mettere in luce ciò che la natura può fare per predisporlo a ciò che egli deve fare onde essere fine ultimo e separarne tutti i fini, la cui possibilità riposa sull'esistenza di cose, che la natura può fornire da sola. Tra questi ultimi vi è la felicità sulla terra, per cui s'intende il complesso di tutti i fini, che la natura rende possibili nell'interno e nell'esterno dell'uomo; questa è la materia di tutti i suoi fini sulla terra, che, quando egli si chiude completamente in essa, lo rende incapace di porre un fine ultimo alla sua esistenza e di accordarsi con esso. Resta solo di tutti i suoi fini nella natura la condizione formale soggettiva: la capacità di porsi dei fini in generale e, rendendosi indipendente dalla natura nella posizione dei fini, di usare come mezzo la natura in modo conforme alle massime dei suoi liberi fini: questo è tutto ciò che la natura può produrre in vista del fine ultimo, che giace fuori di essa e che può quindi essere considerato anche come fine suo supremo. La produzione, in un essere ragionevole, della capacità di proporsi dei fini in genere (quindi secondo libertà) è la cultura. Soltanto la cultura può quindi essere l'ultimo fine, che si può attribuire alla natura in riguardo al genere umano (non la felicità sulla terra od anche solo il privilegio di essere il più eccellente strumento di ordine ed armonia nella natura inanimata che gli è intorno).

Ma non ogni specie di cultura è sufficiente a questo fine ultimo della natura. Quella dell'abilità è certo la principale condizione soggettiva dell'attitudine a perseguire dei fini in generale, ma non è sufficiente a dirigere la libera volontà nella determinazione e nella scelta dei suoi fini, ciò che pure fa parte essenziale dell'attitudine a proporsi dei fini. L'ultima condizione di questa attitudine, che si potrebbe chiamare della disciplina, è negativa e consiste nella liberazione della volontà dal dispotismo dei desiderii, per cui noi, legati a cose naturali, siamo resi incapaci di scegliere e ci facciamo tanti legami con gli impulsi, che la natura ci ha dato quasi come avvertimenti, perchè noi non trascuriamo e non offendiamo la parte animale, che è in noi: lasciandoci tuttavia abbastanza liberi di trattenerli o di rilasciarli, di estenderli o di diminuirli, secondo che i fini della ragione lo esigono.

(*Critica d. giudizio*, p. 312-315).

Nella questione del fine ultimo è un principio, al quale anche il più comune buon senso è costretto a consentire immediatamente, che, se vi è un fine ultimo, che la ragione debba dare *a priori*, questo non può essere altro che l'uomo (od ogni essere ragionevole del mondo) vivente sotto leggi morali. Perchè (così giudica ognuno) se il mondo constasse solo di esseri inanimati o di esseri animati, ma irrazionali, la sua esistenza non avrebbe alcun valore perchè in esso non esisterebbe alcun essere, che abbia il minimo concetto di valore. D'altra parte se vi fossero pure esseri razionali, che fossero in grado solo di porre il valore dell'esistenza delle cose nel rapporto della natura con sè (col proprio benessere) e non di crearsi un valore proprio (per la libertà), vi sarebbero dei fini relativi nel mondo, ma nessun fine ultimo, perchè l'esistenza di questi esseri ragionevoli sarebbe essa stessa senza fine. Carattere proprio delle leggi morali è invece che esse prescrivono alla ragione qualche cosa

come fine incondizionato, appunto come lo esige il concetto d'un fine ultimo: onde l'esistenza d'una tale ragione, che nell'ordine dei fini può essere a sè medesima la legge suprema, in altre parole l'esistenza di esseri razionali sotto leggi morali sola può venir pensata come fine ultimo dell'esistenza d'un mondo. Se così non fosse, o l'esistenza del mondo sarebbe senza scopo nella sua causa, o avrebbe per principio dei fini senza un fine ultimo.

(*Critica d. giudizio*, p. 335-336).

Lo svolgimento della cultura morale è l'opera lenta e faticosa della storia: che è, come la natura, una serie di meccanismi aventi in sè una ragione finale. Dal bisogno e dall'egoismo, che mettono gli uomini in lotta fra di loro, nasce, per la stessa necessità delle cose, un equilibrio favorevole allo svolgimento della cultura. Questo ordinamento stabile è la società civile regolata da leggi, lo Stato: la legge sua interiore, che, se per una parte sembra essere il risultato meccanico della concorrenza degli egoismi, è d'altra parte il fine ideale di questo processo, in quanto è la condizione prima della cultura (onde il suo carattere morale), è il diritto. Lo Stato non è quindi fine ultimo per l'uomo, in quanto è solo strumento della cultura; ma è l'ultimo fine della natura nell'uomo e per l'uomo: il fine, a cui lo Stato serve, non appartiene più alla natura.

Il più grande problema per la specie umana, alla cui soluzione la natura lo costringe, è lo stabilimento d'una società civile sulle basi universali del diritto. Poichè il più alto fine della natura, cioè lo svolgimento di tutte le sue disposizioni, può dall'umanità essere raggiunto solo nella società, e invero in quella che permette la più grande libertà e così ad un tempo il più grande antagonismo dei suoi membri e la più precisa determinazione ed assicurazione dei limiti di questa libertà, sì che possa in ciascuno coesistere con la libertà degli altri, — così la natura vuole che l'umanità attui da sè questo come tutti gli altri fini della sua destinazione: quindi il più alto compito della natura relativamente alla specie umana è una

società, nella quale la più grande libertà possibile sia unita, sotto leggi esteriori, con una potenza irresistibile, cioè una costituzione sociale perfettamente giusta; perchè solo per mezzo dell'adempimento di questo compito può la natura conseguire tutti gli altri suoi fini relativi alla nostra specie. Ciò che costringe l'uomo, a cui del resto è così cara la libertà sfrenata, ad entrare in questo stato di coazione è il suo stato miserando, quello specialmente che ha origine dalle lotte intestine fra gli uomini, le cui passioni fanno sì che essi non possano coesistere a lungo nella libertà senza freni. Ma in quel campo chiuso, che è la società civile, le passioni ottengono d'allora in poi l'effetto migliore: come gli alberi in una foresta, per ciò appunto che ciascuno cerca di togliere all'altro l'aria e il sole, si costringono a vicenda a cercarli sempre più in alto e così crescono alti e diritti: mentre quelli, che crescono isolati ed in libertà, cacciano i rami a capriccio e vengono su rachitici, curvi e contorti. Ogni cultura ed arte, che orna l'umanità, e il migliore ordine sociale sono frutti della selvatichezza costretta da se stessa a disciplinarsi ed a svolgere così quasi forzata i germi della natura in tutta la loro pienezza.

(*Idea d'una storia universale*, p. 10-11).

Il problema della fondazione dello stato è solubile anche (per quanto duro ciò possa suonare) per un popolo di diavoli, purchè intelligenti, e suona così: « Ordinare una quantità di esseri ragionevoli, che tutti insieme desiderano leggi generali per la loro conservazione, ciascuno dei quali però in secreto tende ad eccettuarne se stesso, e foggiare così la loro costituzione che, sebbene essi nei loro sentimenti privati siano opposti gli uni agli altri, agiscano in tal modo fra loro, che nella loro condotta esteriore il risultato sia quello medesimo che si avrebbe, se essi non avessero alcun sentimento di ostilità reciproca ». Un tale problema deve potersi risolvere. Perchè non si tratta qui d'un miglioramento

morale, ma soltanto di sapere come si possa negli uomini utilizzare il meccanismo della natura per indirizzare in un popolo l'opposizione dei sentimenti ostili in modo che essi si costringano a vicenda a porsi sotto leggi coattive e così debbano iniziare quello stato di pace, in cui hanno vigore le leggi. Si può vedere questo negli stati realmente esistenti, ancora molto imperfettamente organizzati, che nella condotta esteriore essi si avvicinano già molto a ciò che l'idea del diritto prescrive, sebbene la moralità interiore non ne sia certamente la causa (del resto non dalla moralità deriva la buona costituzione dello stato, ma anzi piuttosto è da questa soltanto che può attendersi la cultura morale d'un popolo); onde si vede che il meccanismo naturale delle passioni egoistiche, che secondo loro natura si contrastano anche esteriormente, può dalla ragione venir usato come un mezzo per fare strada al suo proprio fine, l'ordine giuridico, e così anche, per quanto allo stato spetta, promuovere ed assicurare la pace interna ed esterna.

(*Per la pace perpetua*, p. 146).

Di qui il duplice carattere del diritto: che, se differisce dalla legge morale per il suo carattere esteriore e coattivo, d'altra parte, in quanto condizione assoluta d'una legge universale e necessaria, può come la legge morale venir formulato per mezzo di principii *a priori*.

In ogni legislazione (prescriva essa azioni interne od esterne, e, in quest'ultimo caso, le prescriva essa o *a priori* per mezzo della pura ragione o in nome della volontà d'un altro) debbono trovarsi due elementi: in primo luogo una legge che rappresenti l'azione che dev'essere fatta come oggettivamente necessaria, cioè che eriga l'azione a dovere; in secondo luogo un motivo, che unisca soggettivamente il principio di determinazione della volontà con la rappresentazione della legge; onde questo elemento si riduce a ciò che la legge faccia del dovere un motivo. Il primo elemento

presenta l'azione come un dovere, il che è una conoscenza puramente teoretica della determinazione possibile della volontà, vale a dire delle regole pratiche; il secondo unisce nel soggetto l'obbligazione d'agire in un dato modo con un principio di determinazione della volontà in generale.

Adunque ogni legislazione, quantunque essa possa accordarsi con un'altra rispetto all'azione che erige a dovere, può differirne quanto ai motivi. Quella legislazione, che erige un'azione a dovere e questo dovere nello stesso tempo a motivo, è morale. Quella al contrario, che non comprende quest'ultima condizione nella legge e che in conseguenza ammette anche un motivo diverso dall'idea del dovere stesso, è giuridica. Si scorge facilmente, riguardo a quest'ultima, che questi motivi distinti dall'idea del dovere debbono essere necessariamente tratti dai principii determinanti sensibili della volontà, che si riferiscono all'inclinazione ed all'avversione, ed anzi a preferenza da quelli che si riferiscono a quest'ultima, perchè questa è una legislazione che deve avere carattere coercitivo, non un invito che debba attirare.

(*Metafisica dei costumi*, p. 20-21).

Un'associazione di molti per un qualunque fine comune (che tutti hanno) si trova in tutte le società contrattuali: ma un'associazione, che è in se stessa fine (che tutti devono avere), che quindi è il primo ed incondizionato dovere per ogni altro rapporto degli uomini, i quali non possono fare a meno di entrare in uno scambio reciproco d'azione, si trova solo in quella società, che costituisce uno stato civile, cioè una comunione di vita. Ora il fine, che in tale rapporto esterno è in se stesso dovere ed anche la condizione formale suprema di ogni altro dovere esterno, è la costituzione d'un diritto umano sotto leggi esteriori coattive, le quali determinano a ciascuno il suo e lo assicurano contro l'aggressione di ogni altro.

Il concetto d'un diritto esterno in genere deriva interamente dal concetto della libertà nei rapporti esterni degli uomini fra loro e non ha nulla che fare con i fini naturali degli uomini (la tendenza alla felicità) e con la prescrizione dei mezzi per giungervi: onde questo fine non deve assolutamente mescolarsi con quella legge come suo principio determinante. Il diritto è la limitazione della libertà di ciascuno sotto la condizione del suo accordo con la libertà di ciascuno, in quanto questa è possibile sotto una legge generale: e il diritto pubblico è l'insieme delle leggi esteriori, che rendono possibile un tale accordo universale. Ora poichè ogni limitazione della libertà per la volontà d'un altro si dice coazione, ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini liberi, i quali (senza pregiudizio della loro libertà quale può coesistere nella totalità della loro associazione con altri) stanno tuttavia sotto leggi coattive: perchè così vuole la ragione e precisamente la ragione pura legislatrice *a priori*, che non ha riguardo a nessuno dei fini empirici, che vengono tutti compresi sotto il nome di felicità perchè sulla natura di questa e sull'oggetto, in cui risiede, gli uomini hanno pensieri del tutto diversi, cosicchè la loro volontà non potrebbe essere ridotta sotto alcun principio comune, epperò nemmeno sotto alcuna legge esteriore.

Lo stato civile quindi, considerato semplicemente come stato giuridico, è fondato sui seguenti principii *a priori*:

1° La libertà di ogni membro della società come uomo.

2° L'uguaglianza con ogni altro come suddito.

3° L'indipendenza d'ogni membro d'una comunità come cittadino.

Questi principii non sono tanto leggi che stabiliscano lo stato già esistente, quanto leggi, secondo cui soltanto è possibile la costituzione d'uno stato conforme ai puri principii razionali del diritto esterno in genere.

(*Sul detto comune:* « *Questo può essere giusto in teoria* », *ecc.*, p. 86-87).

La costituzione dello stato e del diritto non è che il primo passo nella costituzione d'una società civile, perchè il concetto di questa abbraccia l'umanità intiera. Noi dobbiamo perciò considerare come fine ed ideale del processo storico lo stabilimento d'un sistema cosmopolitico e di un diritto internazionale, che siano per i singoli stati ciò che oggi sono per i singoli cittadini lo stato e il suo diritto.

La condizione formale, sotto cui la natura può raggiungere il suo ultimo fine, è quella costituzione nei rapporti reciproci degli uomini, nella quale l'urto delle libertà contrastanti è contenuto ed armonizzato dalla potenza delle leggi in un tutto che dicesi società civile: perchè in questa soltanto può avvenire il più alto svolgimento delle disposizioni naturali. Per una società civile si esigerebbe tuttavia ancora, dato che gli uomini fossero stati abbastanza saggi per trovarla e sottomettersi alla sua coazione, un tutto cosmopolitico, cioè un sistema di tutti gli stati, esposti a nuocersi gli uni gli altri. In sua mancanza è inevitabile che la vanità, l'ambizione e l'avidità, specialmente di quelli, che hanno in mano la forza, oppongano un ostacolo anche solo alla possibilità d'un tale progetto e perpetuino la guerra: per la quale ora gli stati si spezzano in stati minori, ora uno stato si annette altri stati più piccoli e tende a formare un'unità più vasta. Ma la guerra, sebbene sia un'intrapresa inconsiderata degli uomini, suscitata dalle più sfrenate passioni, è forse anche, da un punto di vista più profondo, un mezzo voluto dalla suprema saggezza onde preparare, se non fondare, l'unione della legalità e della libertà degli stati e così l'unità d'un sistema degli stati moralmente fondato; e nonostante i terribili disastri, con cui colpisce il genere umano, ed i mali forse maggiori, con cui la preparazione alla guerra lo opprime durante la pace, è, in quanto allontana sempre più la speranza di uno stato di riposo e di felicità universale, uno stimolo di più per affinare al più alto grado i talenti che servono alla cultura.

(*Critica d. giudizio,* p. 315-316).

Il problema dello stabilimento d'una costituzione civile perfetta è dipendente dal problema d'un rapporto giuridico esteriore fra gli stati e non può venir risolto senza di esso. Che cosa serve lavorare per una costituzione civile secondo leggi fra i singoli uomini, cioè all'ordinamento d'una comunità? Lo stesso istinto violento, che costrinse gli uomini a creare lo stato, è di nuovo la causa che ogni comunità nel suo rapporto esterno, cioè come stato in relazione ad altri stati, si trovi nello stato di libertà sfrenata e perciò che l'uno debba attendere dall'altro gli stessi mali, che già oppressero i singoli uomini e li costrinsero ad entrare in uno stato civile regolato da leggi. La natura si è servita perciò ancora dell'ostilità degli uomini ed anche delle grandi società e dei grandi organismi statali per derivare dall'inevitabile antagonismo loro uno stato di pace e di sicurezza; cioè essa spinge, per mezzo delle guerre, per mezzo dei preparativi immensi e continui alla guerra, per mezzo della miseria che alla fine ogni stato, anche in mezzo alla pace, deve per questa ragione sentire in se stesso, a tentativi da principio imperfetti e infine, dopo molte devastazioni, rovine ed anche un esaurimento generale delle loro forze interiori, a ciò, che la ragione avrebbe potuto loro consigliare senza tante esperienze dolorose: e cioè ad uscire dallo stato *exlege* e selvaggio per entrare in una lega dei popoli: dove ciascun stato, anche il più piccolo, possa attendersi la tutela della sua sicurezza e del suo diritto non dalla propria forza o per sentenza propria, ma solo da questa grande società dei popoli (*Foedus Amphictyonum*), dalla potenza collettiva e dalla decisione giuridica della loro volontà unita. Per quanto chimerica sembri essere quest'idea e come tale sia stata derisa nell'abate Saint-Pierre e in Rousseau (forse perchè essi la credevano troppo vicina all'esecuzione), tale deve essere inevitabilmente il risultato di tutte le miserie, che gli uomini si causano reciprocamente e che dovranno pur costringere gli stati a quella stessa decisione (per

quanto possa loro sembrare dura), alla quale venne forzato, nonostante una eguale ripugnanza, l'uomo selvaggio; e cioè a rinunziare alla loro libertà brutale ed a cercare pace e sicurezza in una costituzione secondo leggi.

Tutte le guerre sono perciò altrettanti tentativi (non nell'intenzione degli uomini, ma in quella della natura) di introdurre nuovi rapporti fra gli stati, di formare, per la distruzione o almeno la disgregazione dei vecchi corpi, nuovi organismi, i quali, o per se stessi o per i loro rapporti con altri, non possono mantenersi e quindi devono subire nuove ed analoghe rivoluzioni; finchè un giorno, sia per il migliore ordinamento delle costituzioni sociali all'interno, sia esternamente per accordi comuni e convenzioni legali, viene stabilita una condizione simile ad una società civile, che, come un automa, riesce a conservarsi da sè.

..... Prima che quest'ultimo passo (la confederazione degli stati) venga compiuto, e così quasi solo a mezzo del suo cammino ascensivo, la natura umana soffre i mali più crudeli sotto l'apparenza ingannevole del benessere esteriore: e Rousseau non aveva torto quando preferiva lo stato selvaggio, il che è giusto quando si faccia astrazione da questo ultimo grado, al quale la nostra specie ha ancora da arrivare. Noi siamo raffinati nel più alto grado per opera delle arti e delle scienze: noi siamo dalla civiltà educati, fino all'eccesso, ad ogni sorta di finezze e di belle maniere. Ma quanto all'essere moralizzati, noi ne siamo ancora ben lontani. Perchè l'idea della moralità appartiene alla cultura: ma l'uso di quest'idea, in quanto riesce soltanto alla imitazione della moralità per virtù del sentimento dell'ambizione e della convenienza esteriore, costituisce semplicemente la civilizzazione. Finchè gli stati impiegheranno tutte le loro forze ai loro vani e violenti disegni di espansione e così impediranno continuamente il lento sforzo dei cittadini verso la cultura interiore, negando loro ogni aiuto in questo senso, non vi è nulla di buono da aspettarsi: perchè a

raggiungere questo alto fine si esige una lunga elaborazione interiore di ogni organizzazione pubblica in pro della formazione dei cittadini. Ed ogni bene che non è derivato da una disposizione moralmente buona non è che fuggevole apparenza e splendida miseria. In questo stato rimarrà il genere umano finchè esso non si sarà elevato, nel modo che io ho detto, dallo stato caotico dei rapporti internazionali.

(*Idea d'una storia universale, ecc.*, p. 12-15).

Come la violenza continua e la miseria che ne è la conseguenza dovette alla fine condurre ogni popolo alla decisione di assoggettarsi alla coazione, che la ragione stessa gli prescrive come mezzo, cioè ad una legislazione pubblica ed a stabilire una costituzione civile: così anche i mali derivanti dalle continue guerre, per mezzo delle quali gli stati cercano di danneggiarsi o di soggiogarsi, dovrà condurli alla fine, contro la loro stessa volontà, ad entrare in una costituzione internazionale. Ed anche lo stato generale di pace, che (come spesso è accaduto nelle grandissime monarchie) è per altro lato ancora più pericoloso alla libertà, quando si accompagna al più terribile dispotismo, deve con la sua miseria condurre ad una condizione di cose, che non sarà più una monarchia universale sotto un capo, ma uno stato giuridico di federazione secondo un diritto internazionale di comune accordo pattuito.

Poichè infatti il progredire della civiltà negli stati insieme con la tendenza, che si svolge parallelamente, ad ingrandirsi a spese degli altri per l'astuzia o la violenza, deve moltiplicare le guerre; e gli eserciti a stipendio fisso, sempre accresciuti, mantenuti su d'un piede costante e ben disciplinati, dotati di sempre più numerosi strumenti di guerra, devono esigere spese sempre più gravi; poichè i prezzi di tutte le derrate crescono continuamente senza che si possa sperare un aumento proporzionato dei metalli che le rappresentano; poichè nessuna pace dura tanto a lungo

che il risparmio fatto durante di essa basti per la guerra successiva e l'invenzione del debito pubblico è un espediente ingegnoso, ma destinato a distruggersi da se stesso; così ciò che doveva fare e non fece la buona volontà lo farà alla fine l'esaurimento: e cioè che ogni stato nel suo interno sia organizzato in modo che la voce decisiva in materia di pace e di guerra non spetti al capo dello stato, al quale la guerra non costa nulla, perchè egli la fa a spese degli altri, ma al popolo, che è quello che ne fa le spese. Chè esso non vorrà certo andare incontro per puro desiderio d'ingrandimento o per pretese offese verbali al pericolo di quelle personali miserie, le quali non toccano il capo. E così anche la posterità (alla quale non verranno più addossati carichi dei quali non ha colpa), senza che ne sia causa l'amore per essa, ma soltanto l'amore di ogni età per se stessa, potrà progredire sempre verso il meglio: ogni stato, reso incapace di nuocere violentemente ad un altro, dovrà attenersi al semplice diritto e potrà sperare che altri stati, costituiti come esso è, gli vengano a ciò in aiuto.

(*Sul detto comune: « Questo può essere giusto in teoria »*, ecc., p. 110-111).

In nessuna parte la natura umana appare meno amabile che nel rapporto dei popoli fra di loro. Nessuno stato è in alcun istante sicuro, quanto alla sua indipendenza ed alla sua proprietà, contro l'altro. La volontà di assoggettarsi o di derubarsi a vicenda è sempre presente: onde la preparazione della difesa, che rende la pace anche più oppressiva e per il benessere pubblico anche più funesta della guerra, non deve mai essere interrotta. Contro di ciò non vi è altro mezzo che un diritto internazionale fondato su leggi e sostenuto dalla forza, al quale ogni stato debba assoggettarsi (sull'analogia del diritto civile dello stato, al quale i singoli cittadini debbono obbedire); — perchè una pace universale duratura per mezzo del così

detto equilibrio delle potenze è una semplice chimera, come quella casa di cui parla Swift, che era stata così perfettamente fabbricata da un architetto secondo tutte le leggi dell'equilibrio, che, appena un passero vi si posò sopra, cadde in rovina. « Ma a queste leggi coattive (si dirà) mai gli stati si assoggetteranno; e la proposta d'un diritto internazionale universale, sotto il cui potere tutti i singoli stati devono volontariamente adattarsi, per obbedire alle sue leggi, può suonar bene nella teoria di un abate di Saint-Pierre o di un Rousseau, ma non val nulla per la pratica: e infatti è sempre stata derisa dai grandi uomini di stato e più ancora dai re, come una pedanteria puerile uscita dalle scuole ».

Io per contro confido ancora nella teoria che parte dal principio giuridico delle relazioni ideali tra uomini e tra popoli e consiglia agli dei della terra la massima di procedere sempre nelle loro dissensioni in modo da favorire il sorgere d'un tale diritto internazionale universale, e così di considerare questo diritto come possibile (*in praxi*); — confido poi ad un tempo anche (*in subsidium*) nella natura delle cose, che conduce l'uomo anche contro il suo volere (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Sotto questo ultimo rispetto è tenuto conto anche della natura umana, che io, poichè in essa il rispetto della legge e del diritto non è mai morto, non posso ritenere così immersa nel male, che un giorno la ragione pratica non debba dopo molti vani tentativi riportare vittoria su di esso e mostrarci la natura umana sotto il più favorevole aspetto.

(*Sul detto comune: « Questo può essere giusto in teoria », ecc.*, p. 112-113).

Con la pace duratura fra gli stati sarà possibile quella perfetta costituzione interiore degli stati, che raccoglie nell'unità del diritto comune tutte le volontà singole e così esclude la violenza così interna come esterna: Kant chiama questa costituzione la costituzione repubblicana.

L'idea d'una costituzione accordantesi col diritto naturale dell'uomo, che cioè coloro, i quali obbediscono alle leggi, siano anche, nel loro complesso, quelli che le emanano, sta a fondamento di tutte le costituzioni civili e quello stato che, pensato conformemente a ciò dalla ragione, si dice l'ideale platonico (*respublica noumenon*), non è una chimera, ma l'eterna norma per ogni costituzione civile in genere e l'unico mezzo per eliminare la guerra. Una società civile così organizzata è la realizzazione di essa secondo leggi di libertà nell'esperienza (*respublica phaenomenon*) e può solo essere faticosamente conquistata dopo molte ostilità e molte guerre; ma la sua costituzione, una volta ottenuta nelle sue linee generali, è di tutte la migliore per tenere lontana la guerra, questo distruttore di tutti i beni: onde è dovere di tutti il renderla possibile, provvisoriamente però (perchè essa non sorge ad un tratto), dovere dei monarchi di reggere, sebbene il potere loro sia autocratico, repubblicanamente (non democraticamente), cioè di trattare il popolo secondo principii conformi alla legge di libertà (come un popolo giunto a matura ragione la prescriverebbe a se stesso), anche se secondo la forma la sua volontà non è stata interpellata.

(*La disputa delle facoltà*, p. 138).

Kant crede che il progresso realizzerà gradatamente nell'umanità questo stato ideale.

Io credo di potere dagli aspetti e dai presagi del nostro tempo, anche senza spirito di profezia, predire all'umanità il conseguimento di questo fine [la costituzione repubblicana] e quindi anche un progresso verso il meglio, che non potrà più d'ora innanzi esser fatto tornare indietro. Perchè un fatto simile, nell'umanità [la rivoluzione francese] non potrà più essere dimenticato: esso ha messo in luce una disposizione ed una potenza del bene nella natura umana, quale nessun politico dal corso delle cose fino allora

avrebbe mai con ragionamenti dedotto e che soltanto la natura e la libertà, unite secondo i principii interiori del diritto nell'umanità, potevano promettere, sebbene, quanto al tempo, indeterminatamente e come un evento accidentale.

Ma anche se il fine a cui in questa circostanza si mira, non venisse ora raggiunto, se la rivoluzione o riforma della costituzione d'un popolo fallisse verso la fine o dopo d'aver resistito un certo tempo dovesse cedere all'andamento di prima (come i politici ora predicono), la mia predizione filosofica non perde con ciò della sua forza. — Perchè quell'evento è troppo grande, troppo connesso con l'interesse dell'umanità e la sua influenza troppo diffusa in tutte le parti del mondo, per non essere richiamato alla memoria dei popoli dall'occasione di circostanze favorevoli e per non essere rinnovato in nuovi tentativi: e perchè alla fine, in una questione così importante per l'umanità, la costituzione agognata non debba in un tempo o nell'altro raggiungere quella solidità, che l'ammaestramento di frequenti esperienze non mancherà di radicare nell'animo di tutti.

(*La disputa delle facoltà*, p. 134-135).

Nonostante il doloroso spettacolo, non tanto dei mali con cui la natura colpisce gli uomini, quanto di quelli che gli uomini si causano fra loro, si rasserena tuttavia lo spirito al pensiero che verranno tempi migliori: con disinteressata benevolenza, perchè noi saremo allora da lungo tempo nella tomba e non raccoglieremo più i frutti, che in parte anche noi abbiamo seminato. Dimostrazioni empiriche contro il successo delle risoluzioni degli uomini migliori, fondate su questa speranza, non hanno valore. Perchè la previsione che ciò, che finora non è riuscito, non debba mai riuscire non autorizza nemmeno ad abbandonare un progetto pragmatico o tecnico (come p. es. la navigazione aerea): tanto meno poi un disegno morale, che se non è dimostrato impossibile quanto all'attuazione, diventa un

dovere. Vi è inoltre più d'una prova che ai tempi nostri, in paragone di tutte le età precedenti, l'umanità ha nel complesso realmente compiuto considerevoli progressi anche nel campo morale (momentanei arresti non provano nulla in contrario): e che il lamento della continua degenerazione sua viene appunto da ciò che, quando si sta da un grado più alto della moralità, si vede il cammino che resta da fare e il giudizio di ciò che è in confronto di ciò che deve essere, quindi il biasimo di noi stessi, diventa sempre più severo quanto più gradi della vita morale noi abbiamo già lasciato dietro di noi nel corso della storia a noi noto.

(*Sul detto comune: « Questo può essere giusto in teoria »*, *ecc.*, p. 109).

Non bisogna tuttavia dimenticare che tutta questa concezione teleologica della storia è, per così dire, soltanto la cornice, nella quale noi dobbiamo vedere la nostra attività morale. Quindi non dobbiamo porre il centro di gravità nelle cose esteriori e cadere nel sogno chimerico d'un reale progresso esteriore indefinito. È vero che un certo svolgimento della civiltà sembra necessario allo schiudersi della cultura morale: ma, a partire da un certo momento, la storia dell'umanità ci appare come un processo immobile nel senso d'un progredire e d'un ricadere alterno: un'affaccendata stoltezza, che ora sale, ora discende, che costruisce per distruggere, che avvicenda il male col bene per riuscire in fine al punto di partenza. Ciò che attesta il progresso morale non è quindi ciò che l'uomo esteriormente fa o non fa, ma il progresso nell'interiorità. Non era tanto un segno di progresso agli occhi di Kant la rivoluzione francese, quanto l'entusiasmo sincero e disinteressato da essa destato nel cuore degli uomini.

Questo evento [che rivela la tendenza morale del genere umano] non consiste tanto nelle grandi azioni o nei grandi misfatti degli uomini, per cui ciò che era grande è diventato piccolo e ciò, che era piccolo, grande e, come per incanto, vecchi splendidi stati spariscono e sorgono altri al loro posto, come dalle profondità della terra. No, niente di questo. È solo la disposizione degli spettatori quale si tradisce

pubblicamente in occasione di queste grandi trasformazioni; la quale lascia apparire una partecipazione così universale e così disinteressata di quelli che si sono schierati da una parte contro quelli dell'altra parte, anche col pericolo che questo parteggiare sia loro di grave pregiudizio, che, per la sua universalità, dimostra un carattere del genere umano in generale e, per il suo disinteresse, un carattere morale almeno nella predisposizione, che non solo fa sperare un progresso verso il bene, ma è già un progresso, per quanto la natura sua presente lo permette.

La rivoluzione d'un popolo intelligente, alla quale abbiamo in questo tempo assistito, potrà riuscire o naufragare, potrà essere talmente carica di miserie e di orrori, che un uomo benpensante, quando potesse una seconda volta tentarla con speranza di successo, non si deciderebbe mai a compierla ad un tal prezzo, — questa rivoluzione, io dico, trova tuttavia nello spirito degli spettatori (che non vi sono interessati) una tale partecipazione attiva che confina con l'entusiasmo e che, poichè la manifestazione sua non era senza pericolo, non può avere altra causa che la disposizione morale dell'umanità.

Questa causa morale è duplice: in primo luogo la convinzione del diritto, che un popolo ha di non essere trattenuto da altre forze dal darsi un'altra costituzione civile, quando essa gli sembra buona; in secondo luogo la convinzione del fine (che è anche dovere), cioè la convinzione che giuridicamente giusta e moralmente buona è solo quella costituzione d'un popolo, che per natura sua tende per principio ad evitare la guerra aggressiva: la quale costituzione non è altro che la costituzione repubblicana, almeno quanto all'idea, e consiste nello stabilire condizioni tali, che impediscono la guerra (sorgente d'ogni male e d'ogni corruzione) e così assicurano al genere umano almeno negativamente questo progresso nel bene, di non essere turbati nel progredire.

(*La disputa delle facoltà*, p. 131-132).

La storia è ancora un processo naturale: il fine ultimo, nel quale teleologicamente essa culmina, è sopra la natura. La storia, la società, il diritto, anzi anche la civiltà con le arti e con le scienze non hanno altro fine che questo: di far sì che l'uomo viva sotto la legge del dovere.

Quanto alla disciplina morale delle passioni, la cui disposizione naturale in rapporto al nostro destino come specie animale è del tutto giustificata, ma che rendono assai difficile lo svolgimento dell'umanità, si rivela, anche in riguardo a questo elemento della coltura, una finalità naturale indirizzata verso uno svolgimento, che ci rende capaci di fini superiori a quelli della natura. Non possiamo negare l'eccesso di mali, che il raffinamento del gusto fino al suo idealizzamento ed anche il lusso nelle scienze, puro nutrimento della vanità, riversano su di noi, svolgendo in noi una folla di insaziabili desiderii; ma non dobbiamo perciò misconoscere il fine della natura, che è di limitare sempre più la rozzezza e la violenza di quelle passioni, che più ci avvicinano all'animalità e più ostacolano l'elevazione nostra verso il nostro destino superiore (le passioni del godimento) e di rendere possibile lo svolgimento dell'umanità. Le belle arti e le scienze, che per mezzo d'un piacere che si può a tutti comunicare e della politezza ed eleganza, che dànno alla società, rendono l'uomo se non moralmente migliore, più costumato, molto detraggono alla tirannia del senso e così preparano l'uomo ad un dominio, nel quale la ragione sola deve regnare; mentre i mali, che a noi infliggono la natura e l'incoercibile egoismo degli uomini, mettono alla prova le forze dell'anima, le accrescono e le corazzano per renderci superiori ad essi e darci coscienza di quel destino superiore, il cui secreto è nascosto dentro di noi.

(*Critica d. giudizio*, p. 316-317).

## IX.

## L'arte e la religione.

Due attività spirituali concorrono come elementi ausiliarii alla cultura morale, che è il fine supremo dell'uomo e del mondo in generale: l'arte e la religione.

L'arte è una specie di visione teleológica della realtà: si distingue dalla teleologia morale e religiosa in quanto la finalità è in essa non giudizio teorico (per quanto subordinato alle esigenze pratiche della ragione) circa l'ordinamento della realtà in un sistema di fini, ma giudizio spontaneo e sentimentale del rapporto della costituzione esteriore d'un oggetto con l'ideale, confusamente appreso, della ragione: rapporto che si rivela per mezzo del facile gioco delle nostre facoltà conoscitive e si accompagna perciò ad un particolare senso di piacere. Checchè sia dello studiato parallelismo con cui Kant riconduce la visione teleologica in genere al giudizio riflessivo (ossia del giudizio che subordina l'oggetto ad un fine) e il giudizio al sentimento, certo egli non ha avuto torto nell'accostare l'arte alla visione teleologica e nel mettere in rilievo che nella prima ha una parte essenziale il sentimento.

Il giudizio estetico è quindi un giudizio sulla forma sensibile in quanto risponde alle esigenze del giudizio: perciò il sentimento, che esso produce, deve venir distinto dal piacere (interessato) che può dare un oggetto nel suo rapporto col senso; come dal senso della sua perfezione oggettiva, che è un apprezzamento dell'intelletto. In quanto è senso soggettivo dell'accordo d'un oggetto con un ideale indeterminato della ragione, il bello non può naturalmente venir tradotto in concetti; in quanto tuttavia l'elemento sentimentale è un prodotto dell'accordo formale delle nostre facoltà conoscitive, esso può avere un valore universale ed essere regolato da principii *a priori*.

Quando con la semplice apprensione della forma d'un oggetto dell'intuizione, senza riferimento della stessa ad un dato concetto in vista d'una determinata conoscenza, è connesso un piacere, la rappresentazione non è riferita allora all'oggetto, ma solo al soggetto; e il piacere non può

esprimere altro che l'adattamento della stessa alle facoltà conoscitive, che entrano in giuoco nel giudizio riflessivo ed in quanto vi entrano, quindi una finalità soggettiva e formale dell'oggetto.

..... Un tale giudizio è un giudizio sensitivo sulla finalità dell'oggetto, che non si fonda su alcun concetto preesistente dell'oggetto e non ne crea alcuno. Quando la forma d'un oggetto (non l'elemento materiale della sua rappresentazione, cioè la sensazione) nella semplice riflessione sulla stessa (senza riguardo all'acquisizione del concetto) è giudicata come principio di piacere in occasione della rappresentazione dell'oggetto stesso, questo piacere viene allora giudicato come necessariamente connesso con la sua rappresentazione, quindi non solo per il soggetto che apprende questa forma, ma per ogni soggetto giudicante in generale. L'oggetto si dice allora bello: e la facoltà di giudicare per mezzo di un simile piacere (epperciò anche in modo universalmente valido) dicesi gusto.

(*Critica d. giudizio,* p. 28-29).

Quando si tratta di sapere se una cosa è bella, non si chiede se l'esistenza della cosa interessa me o qualche altro o può anche solo interessare: ma come noi la giudichiamo nell'atto della semplice contemplazione (intuizione o riflessione). Quando alcuno mi chiede se io trovo bello il palazzo, che è davanti a me, io posso ben dire che non amo queste cose fatte solo per contentare gli occhi o, come quel capo irocchese, esprimere la mia preferenza per le botteghe dei rosticcieri; posso ancora, alla maniera di Rousseau, inveire contro la vanità dei grandi, che spendono il sudore del popolo in cose tanto inutili; posso infine facilmente persuadermi che, se io mi trovassi in un'isola deserta senza speranza di ritornare fra gli uomini e potessi col mio solo desiderio fare sorgere per incanto un palazzo simile, non mi darei nemmeno questa pena, quando avessi già una

capanna abbastanza comoda. Mi si può concedere ed approvare tutto questo: ma non è ciò di cui si tratta. Si vuol solo sapere allora se la semplice rappresentazione è accompagnata in me da piacere, per quanto indifferente io sia riguardo all'esistenza dell'oggetto della rappresentazione. È facile vedere che per dire che un oggetto è bello e mostrare che io ho del gusto, bisogna guardare a ciò che avviene in me di questa rappresentazione, non a ciò in cui io possa dipendere dall'esistenza dell'oggetto. Ciascuno deve confessare che quel giudizio sulla bellezza, al quale si mescola il minimo interesse, è parziale e non è un giudizio estetico. Bisogna non essere minimamente interessato all'esistenza della cosa, anzi essere affatto indifferente a questo riguardo per giudicare in materia di gusto.

(*Critica d. giudizio*, p. 42-43).

Il gradevole e il buono hanno entrambi un rapporto con la volontà ed implicano entrambi un piacere, quello un piacere sensibile condizionato da stimoli, questo un piacere pratico puro; piacere che in ambo i casi viene determinato non solo dalla rappresentazione dell'oggetto, ma anche da quella del rapporto del soggetto con l'esistenza dell'oggetto. Ciò che piace non è solo l'oggetto, ma anche la sua esistenza. Per contro il giudizio estetico è puramente contemplativo, cioè un giudizio che, indifferente in rapporto all'esistenza dell'oggetto, mette in rapporto solo la sua forma col sentimento di piacere e di dolore. Ma anche questa contemplazione non mira a dei concetti: il giudizio estetico non è un giudizio conoscitivo (nè teoretico, nè pratico), quindi nè fondato su concetti, nè diretto a concetti.

Il gradevole, il bello e il buono designano tre distinti rapporti delle rappresentazioni col sentimento di piacere e di dolore, in base ai quali distinguiamo fra loro gli oggetti o i modi di rappresentarli. Perciò abbiamo anche per ciascun rapporto espressioni distinte e sue proprie, con le quali esprimiamo in ciascuno di essi il nostro gradimento. Gradevole

è ciò che fa piacere; bello ciò che solamente piace; buono ciò che è approvato, stimato per il suo valore oggettivo. Il gradevole esiste anche per gli animali irrazionali; il bello solo per gli uomini, cioè per gli animali, che sono anche razionali, e per essi non in quanto sono solo razionali (spiriti), ma in quanto sono anche animali; il buono per ogni essere razionale in genere. Si può dire che di queste tre specie di compiacimento solo il piacere estetico per il bello è un compiacimento disinteressato e libero: perchè qui nessun interesse, nè dei sensi, nè della ragione forza l'assenso.

(*Critica d. giudizio*, p. 48-49).

Colui, che ha coscienza di trovare in qualche cosa un compiacimento disinteressato, non può far a meno di giudicare che questa cosa contenga una ragione di compiacimento per tutti. Siccome infatti il compiacimento non è fondato su tendenze subbiettive (nè su qualche altro interesse di calcolo), ma chi giudica si sente affatto libero in riguardo al compiacimento, che lo unisce all'oggetto, così egli non trova, come causa del compiacimento, alcuna condizione personale, che inerisca al suo solo soggetto e deve considerarlo come fondato in ciò che egli deve presupporre anche in altri; egli crederà dunque d'aver ragione di attribuire a ciascun altro un compiacimento simile. Così parlerà del bello come se la bellezza fosse una proprietà dell'oggetto e il giudizio fosse logico (cioè costituisse per mezzo di concetti una conoscenza dell'oggetto); benchè esso sia puramente sensibile e contenga solo un rapporto della rappresentazione dell'oggetto con il soggetto; perchè ha col giudizio logico questo di simile, che si può presupporne la validità universale. Però questa universalità non può qui scaturire da concetti. Dai concetti non v'è alcun passaggio al sentimento di piacere e di dolore (eccetto nelle leggi pure pratiche, le quali però contengono un interesse, che non si trova nei giudizi estetici). Il giudizio estetico può perciò, con la sua purezza da ogni interesse, pretendere ad una validità universale,

senza che questa validità sia fondata sugli oggetti: e cioè ad una validità universale subbiettiva.

Circa il gradevole ciascuno riconosce che il suo giudizio, fondato su di un sentimento personale, si limita, quanto al valore, alla sua persona. Quando perciò egli dice: il vino delle Canarie è gradevole, egli non s'offende se un altro lo corregge e gli ricorda che può solo dire: il vino delle Canarie è gradevole per me: e ciò non solo per il gusto della lingua, del palato e della gola, ma anche per ciò che può essere gradevole agli occhi ed alle orecchie. Per uno il colore violetto è morbido e piacevole, per un altro è morto e fosco. Chi ama il suono degli strumenti a fiato, chi quello degli strumenti a corda. Sarebbe qui stoltezza contendere e condannare come falso il giudizio d'un altro solo perchè è diverso dal nostro, come vi fosse logicamente opposto: in riguardo al gradevole bisogna attenersi al principio che ciascuno ha il suo proprio gusto (dei sensi).

Tutt'altrimenti sta la cosa per il bello. Sarebbe ridicolo se alcuno, che ci tenesse al proprio gusto, cercasse di giustificarlo col dire: quest'oggetto (come quest'edifizio, quell'abito, quel concerto, quella poesia) è bello per me. Perchè egli non può chiamare bello ciò che piace solo a lui. Che molte cose possano essere per lui attraenti e gradevoli, è cosa che non interessa nessuno: ma quando giudica una cosa bella, egli esige dagli altri lo stesso compiacimento: egli giudica allora non solo per sè, ma per tutti e parla della bellezza come se fosse una proprietà delle cose. Egli dice perciò: la cosa è bella, e non attende l'accordo degli altri circa il suo giudizio perchè li ha trovati più volte d'accordo con lui, ma lo esige. Egli li biasima quando giudicano diversamente e nega loro quel gusto, che pure tutti dovrebbero avere. Perciò non si può dire che ciascuno ha il suo gusto particolare: ciò sarebbe come dire che non vi è gusto, che non vi è alcun giudizio sensibile, il quale possa legittimamente pretendere all'assentimento di tutti.

(*Critica d. giudizio*, p. 51-53).

I giudizi sensibili possono, come quelli logici, dividersi in empirici e puri. I primi sono quelli che dicono che una cosa è gradevole o sgradevole; i secondi quelli che dicono che una cosa, o la sua rappresentazione, è bella: quelli sono giudizi dei sensi (giudizi sensibili materiali), questi, come formali, sono i soli e veri giudizi estetici.

Un giudizio estetico è quindi puro solo se al suo motivo non si mescola alcun compiacimento empirico: ciò che avviene sempre quando l'attrazione o l'emozione hanno parte nel giudizio, che dichiara bello un oggetto.

Noi troviamo qui alcune obbiezioni, che presentano l'attrazione non solo come un ingrediente necessario della bellezza, ma come sufficiente per sè sola a costituirla. Un semplice colore, p. es. il verde d'un tappeto erboso, un semplice suono musicale, come p. es. quello del violino, sono dai più giudicati belli per sè, sebbene l'uno e l'altro sembrino avere per fondamento solo la materia della rappresentazione, cioè la sensazione e meritino perciò d'essere chiamati gradevoli. Ma si noterà nello stesso tempo che le sensazioni di colore, come quelle di suono, non possono essere chiamate belle se non in quanto sono pure, che è una proprietà che concerne la forma ed è anche il solo elemento di queste rappresentazioni, che possa con certezza riscuotere un assentimento universale; perchè la qualità delle sensazioni per sè non è materia d'accordo per tutti i soggetti e la superiorità d'un colore sull'altro o del suono d'uno strumento su quello d'un altro non è cosa che possa venir ugualmente riconosciuta da tutti.

Se si assume con Eulero che i colori sono vibrazioni isocrone dell'etere e i suoni musicali vibrazioni dell'aria e, ciò che più importa, in essi lo spirito non percepisce solo per i sensi l'azione loro organica, ma per la riflessione il gioco regolare delle impressioni (quindi la forma del collegamento di più rappresentazioni), allora il colore e il suono non sarebbero più semplici sensazioni, ma già determinazioni

formali dell'unità d'un molteplice in essi contenuto ed allora potrebbero per sè soli essere caratterizzati come belli.

La purezza in una semplice sensazione significa che la sua uniformità non è turbata nè interrotta da alcuna sensazione eterogenea ed appartiene alla forma: perchè in ciò si può astrarre dalla qualità della sensazione (se e qual colore, se e qual suono rappresenti). Perciò tutti i colori semplici, quando sono puri, sono giudicati belli; i colori misti non hanno invece questo privilegio: appunto perchè non sono semplici, manca il criterio per giudicare se sono puri o no.

Il credere poi, come avviene comunemente, che la bellezza attribuita ad un oggetto per la sua forma possa essere accresciuta dall'attrattiva, è un errore volgare, molto funesto alla purezza, delicatezza e profondità del gusto. Senza dubbio possono alla bellezza aggiungersi delle attrattive per interessare lo spirito con la rappresentazione dell'oggetto anche all'infuori del nudo compiacimento estetico e così servire a diffondere il gusto e la sua educazione, sopratutto quando esso è ancora rozzo ed incolto. Ma esse nocciono veramente al giudizio estetico quando attirano l'attenzione come motivi di giudizio sulla bellezza. Ben lungi dal contribuirvi, esse debbono piuttosto venir accolte con indulgenza, come elementi estranei, solo in quanto non turbano la bellezza della forma e quando il gusto è ancora debole ed inesercitato.

Nella pittura e nella scultura, anzi in tutte le arti plastiche, nell'architettura e nell'arte dei giardini, in quanto sono arti belle, l'essenziale è il disegno, nel quale non ciò che diletta il senso, ma ciò che piace per la forma è ciò che si rivolge al gusto. I colori, che miniano il disegno, non sono che attrattive: essi animano l'oggetto per la sensazione, ma non lo fanno bello per la contemplazione; che anzi vengono per lo più molto limitati dalle esigenze della forma, ed anche allora quando l'attrattiva è ammessa, solo dalla forma vengono nobilitati.

Ogni forma degli oggetti dei sensi (degli esterni e mediatamente anche dell'interno) è o figura o gioco; in quest'ultimo caso gioco delle forme (nello spazio: la mimica e la danza) o puro gioco delle sensazioni (nel tempo). L'attrattiva dei colori o dei suoni gradevoli degli strumenti è un'aggiunta; ma il disegno nel primo caso e la composizione nel secondo costituiscono il vero e proprio oggetto del giudizio estetico. Se la purezza, la varietà e il contrasto dei suoni e dei colori sembrano contribuire alla bellezza, ciò non implica che essi, perchè gradevoli per sè, aggiungano qualche cosa di omogeneo al piacere che dà la forma; essi non fanno che rendere intuitiva in modo più preciso, più determinato e più perfetto la forma ed inoltre vivificano con le loro attrattive la rappresentazione, richiamando e fissando l'attenzione sull'oggetto stesso.

Anche gli ornamenti, cioè le cose che non sono parte interiore ed essenziale della rappresentazione complessiva dell'oggetto, ma vi appartengono solo esteriormente come un'aggiunta, se accrescono il piacere estetico, lo fanno anch'essi solo con la forma; come gli inquadramenti delle pitture, gli abiti delle statue, i colonnati nei palazzi. Ma se l'ornamento non consiste in una bella forma, ed è destinato solo, come una cornice dorata, a richiamare con la sua attrattiva il nostro favore sul quadro, prende allora il nome di decorazione e nuoce alla vera bellezza.

La commozione, quel sentimento in cui il piacere è prodotto da una momentanea sospensione e dal successivo più forte ritorno delle energie vitali, non appartiene alla bellezza..... Un puro giudizio estetico non si fonda nè sulle attrattive nè sulla commozione, in una parola sulla sensazione come materia del giudizio sensibile.

(*Critica d. giudizio*, p. 66-69).

Nel bello propriamente detto abbiamo l'accordo dell'immaginazione sensibile e dell'intelletto: il giudizio riflessivo subordina la forma dell'oggetto non direttamente alle idee indeterminate

della ragione, ma per mezzo di qualche concetto intellettivo. Anche a questo sentimento Kant riconosce tuttavia già un valore metafisico e religioso.

Noi abbiamo una facoltà di giudizio puramente sensibile, che giudica sulla forma senza concetti e che trova in questo giudizio un piacere, del quale noi facciamo una regola per tutti, senza che questo giudizio si fondi su alcun interesse o ne produca alcuno. — D'altra parte noi abbiamo una facoltà di giudizio intellettuale, che determina per le semplici forme di massime pratiche (in quanto da sè si erigono a principii d'una legislazione universale) un piacere *a priori*, del quale facciamo per tutti una legge, senza che il nostro giudizio si fondi su alcun interesse: esso però ne produce uno. Il piacere o dolore è nel primo caso un sentimento estetico, nel secondo un sentimento morale.

Ma poichè la ragione si interessa anche del fatto che le idee (per le quali essa produce nel sentimento morale un interesse immediato) hanno anche realtà oggettiva e la natura rivela per qualche traccia o segno di avere in sè un principio, che ci autorizza a porre una regolare concordanza dei suoi prodotti con il piacere puro da ogni interesse (che noi riconosciamo *a priori* come legge per tutti senza poterne dare la prova), essa deve interessarsi ad ogni manifestazione della natura che tradisce questa concordanza: quindi lo spirito non può riflettere sulla bellezza della natura senza sentirsene interessato. Questo interesse ha un'affinità con la morale: e colui che prende interesse alla bellezza della natura può farlo solo in quanto ha già fermamente fondato il suo interesse sul bene morale. Quando alcuno si interessa immediatamente alla bellezza nella natura, vi è ragione di supporre in lui almeno una buona disposizione morale.

(*Critica d. giudizio*, p. 160-161).

Le creazioni geniali dell'arte, le rappresentazioni dell'immaginazione estetica, sono da Kant chiamate idee dell'immaginazione, come per un parallelo con le idee della ragione.

Per idea sensibile io intendo quella rappresentazione dell'immaginazione, che dà profondamente a pensare, senza che alcun concetto determinato possa esserle adeguato e che non può essere espressa e resa pienamente da alcun linguaggio. È facile vedere che essa è il contrapposto di un'idea della ragione, che è per contro un concetto al quale nessuna intuizione (rappresentazione dell'immaginazione) può adeguarsi.

... Si possono chiamare tali rappresentazioni dell'immaginazione idee, sia perchè esse tendono almeno verso qualche cosa che è al di là dei limiti dell'esperienza e così cercano di avvicinarsi ad una esposizione dei concetti della ragione (le idee intellettuali), ciò che dà ad esse l'apparenza d'una realtà oggettiva; sia poi particolarmente perchè ad esse, come intuizioni interiori, nessun concetto può essere adeguato. Il poeta ardisce rendere sensibili idee razionali di esseri invisibili, il regno dei beati, l'inferno, l'eternità, la creazione e simili; oppure anche riferendosi a cose, che trova nell'esperienza, come la morte, l'invidia e tutti i vizî, l'amore, la gloria, ecc., e trasportandole al di là dell'esperienza per mezzo d'un'immaginazione, che rivaleggia con la ragione nel perseguire l'infinito, le rende sensibili con una perfezione, di cui la natura non ha esempio. È specialmente nella poesia, che la facoltà delle idee sensibili può rivelarsi in tutta la sua potenza.

(*Critica d. giudizio*, p. 177-178).

Nel sublime invece il giudizio riflessivo subordina direttamente l'oggetto alle idee della ragione: in esso abbiamo quindi la più vera e perfetta espressione del valore estetico.

Come il giudizio sensibile in riguardo al bello mette in rapporto l'immaginazione, nel suo libero gioco, con l'intelletto per accordarsi genericamente con i suoi concetti (senza determinarli), nel giudizio del sublime esso mette in rapporto la stessa facoltà con la ragione per accordarla soggettivamente con le sue idee (senza determinare quali), cioè

per produrre una disposizione d'animo conforme e conciliabile con quella che produrrebbe l'influenza delle idee pratiche sul sentimento.

Da questo si vede anche come la vera sublimità debba essere cercata nello spirito del soggetto, non nell'oggetto, il cui giudizio ha causato questa disposizione soggettiva. Chi vorrebbe chiamare sublimi le informi masse di montagne, ammucchiate le une sulle altre in selvaggio disordine con le loro piramidi di ghiaccio od il mare fosco e tempestoso? Ma lo spirito si sente elevato nel suo proprio giudizio quando, contemplando queste cose senza riguardo alla loro forma, si abbandona all'immaginazione e ad una ragione, che s'unisce senza segno determinato all'immaginazione e ne estende il campo, e tuttavia sente tutta la potenza dell'immaginazione inadeguata alle sue idee.

... Così il sentimento del sublime nella natura è un sentimento di stima per la nostra destinazione, che noi per una certa sostituzione riferiamo ad un oggetto della natura, il quale ci rende in un certo modo sensibile la superiorità del destino razionale delle nostre facoltà di conoscere sopra la più grande potenza della sensibilità. — Il sentimento del sublime è perciò un sentimento doloroso per l'inferiorità dell'immaginazione nell'apprezzamento sensibile delle grandezze di fronte a quello della ragione; e nello stesso tempo un piacere per l'accordo di questo giudizio (che noi portiamo sull'insufficienza della più alta potenza sensibile) con le idee della ragione, in quanto l'elevarci ad esse è per noi legge. È infatti per noi legge (della ragione) ed appartiene alla destinazione nostra il giudicare piccolo in confronto delle idee della ragione tutto ciò che la natura ci offre di grande come oggetto dei sensi: e quanto risveglia in noi il sentimento di questa destinazione soprasensibile si accorda con quella legge. Ora lo sforzo più grande dell'immaginazione nel rappresentarci l'unità, che deve servirle per l'apprezzamento della grandezza, sta nel riferirsi a qualche cosa di

assolutamente grande, cioè alla legge della ragione e nel prendere questa come criterio supremo delle grandezze. Perciò la percezione interiore dell'inadeguatezza d'ogni misura sensibile di fronte all'apprezzamento della ragione è un accordo con le leggi di questa ed un dolore risvegliato in noi dal sentimento del nostro destino soprasensibile; in armonia col quale è giusto e salutare, e perciò piacere, trovare ogni grandezza del senso inferiore alle idee della ragione.

Nella rappresentazione del sublime naturale lo spirito si sente commosso: mentre nel giudizio del bello naturale rimane in tranquilla contemplazione. Questa commozione può (specialmente all'inizio) venir paragonata con una oscillazione, cioè con un rapido alternarsi di attrazione e di repulsione da parte del medesimo oggetto. Il trascendente dell'immaginazione (al quale essa si eleva per l'intuizione) è quasi un abisso, nel quale essa trema di perdersi; e tuttavia di fronte all'idea razionale del soprasensibile non vi è nulla di trascendente, anzi è conforme alla legge il tentare un simile sforzo dell'immaginazione: quindi un'attrazione nella stessa misura in cui era una repulsione per il semplice senso. Ma il giudizio rimane sempre anche qui sensibile, perchè, non avendo a fondamento alcun concetto determinato dell'oggetto, rappresenta puramente il gioco subbiettivo delle forze dello spirito come armonico nel suo contrasto. Come l'immaginazione e l'intelletto nel giudizio del bello per la loro armonia, così qui l'immaginazione e la ragione producono per il loro contrasto un'armonia soggettiva delle forze dello spirito: e cioè il sentimento che noi abbiamo una ragione pura indipendente, una potenza di apprezzare la grandezza, la cui eccellenza non può essere meglio messa in evidenza che per l'impotenza di quella facoltà, la quale nella rappresentazione delle grandezze sensibili non ha alcun limite.

(*Critica d. giudizio,* p. 106-110).

Nella immensità della natura abbiamo il sentimento del sublime matematico, nella sua infinita potenza il sentimento del sublime dinamico.

Come noi nell'immensità della natura e nell'insufficienza nostra a trovare una misura proporzionata all'apprezzamento sensibile della sua estensione abbiamo sentito la nostra limitazione e tuttavia nello stesso tempo abbiamo scoperto nella nostra ragione un'altra misura non sensibile, che ha sotto di sè quella immensità come un'unità, e davanti alla quale tutto nella natura è piccolo e così abbiamo trovato nel nostro spirito una superiorità sopra la natura stessa nella sua immensità, così l'irresistibilità della sua potenza fa sentire a noi, considerati come esseri naturali, la nostra impotenza fisica, ma scopre nello stesso tempo in noi una potenza, per cui ci giudichiamo indipendenti da essa, ed una superiorità sopra la natura, che è il principio d'una specie di conservazione tutt'altra da quella, che può essere attaccata e messa in pericolo dalla natura esteriore: onde l'umanità resta inviolata nella nostra persona anche quando l'uomo dovesse soggiacere a quella potenza. Per tal via la natura non è giudicata sublime nel nostro giudizio sensibile, perchè è terribile, ma perchè suscita in noi una forza (che non è natura) per giudicare come cose insignificanti quelle per cui ci preoccupiamo (i beni, la salute, la vita) e per considerare la potenza della natura (alla quale noi siamo in riguardo a tali cose soggetti) come non avente in realtà alcun impero sopra di noi e la nostra personalità, quando si tratta dei nostri principii supremi e della obbedienza o disobbedienza ad essi. La natura è detta dunque sublime qui solo perchè eleva l'immaginazione alla rappresentazione di quei casi, in cui lo spirito può rendersi sensibile l'altezza del proprio destino, che è ben superiore alla natura.

(*Critica d. giudizio,* p. 113-114).

La bellezza vera e propria è la bellezza della natura. L'arte non fa che riprodurla, non copiandola servilmente, ma producendo, per una genialità interiore innata, che non si può nè acquistare, nè insegnare, nè imitare, un' opera liberamente creata,

nella quale si esplica una potenza analoga alla potenza creatrice della natura, come alla sua volta nella natura agisce una inconscia potenza artistica creatrice, analoga a quella del genio.

La finalità nella produzione artistica, sebbene intenzionale, non deve apparir tale; cioè le arti belle devono fare l'effetto della natura, benchè si abbia coscienza che sono delle arti. Ed un prodotto dell'arte appare come natura quando sono seguite con precisione quelle regole, secondo le quali soltanto l'opera d'arte può diventare ciò che essa deve diventare; ma senza pedanteria, senza sforzo, nè maniera, senza lasciar apparire cioè che la regola stesse dinanzi all'occhio dell'artista ed incatenasse le forze del suo spirito.

Il genio è il talento (dono di natura), che dà le regole all'arte. Siccome il talento, come facoltà creatrice dell'artista, appartiene esso stesso alla natura, potremmo esprimerci così: il genio è l'innata disposizione dello spirito, per mezzo della quale la natura dà legge all'arte.

(*Critica d. giudizio*, p. 168-169).

Le forze dello spirito, la cui unione (in un certo rapporto) costituisce il genio, sono l'immaginazione e l'intelletto. Ma, mentre nel processo del conoscere l'immaginazione sta sotto la costrizione dell'intelletto ed è soggetta alla limitazione di adattarsi ai suoi concetti, dal punto di vista estetico essa è libera; oltre al suo accordo con il concetto, essa fornisce spontaneamente all'intelletto una materia ricca ed indeterminata, della quale esso nel suo concetto non aveva tenuto conto e che esso fa servire non tanto oggettivamente alla conoscenza quanto soggettivamente all'animazione delle facoltà di conoscere. Il genio consiste dunque propriamente in quel felice rapporto dell'immaginazione e dell'intelletto, che nessuna scienza può insegnare e nessuna applicazione può apprendere, per il quale noi risaliamo da un concetto alle idee, e d'altra parte troviamo a queste

quell'espressione, che vale a comunicare ad altri quello stato soggettivo, che è stato così prodotto, come concomitante d'un concetto.

(*Critica d. giudizio*, p. 180-181).

Quindi in tutti i suoi gradi il bello è una rivelazione immediata, sebbene indistinta, dell'intelligibile; l'arte è un mezzo di purificazione che anch'esso concorre al fine umano supremo, al fine morale.

Io dico che il bello è il simbolo del bene morale e solamente sotto questo aspetto (per un rapporto che è naturale a tutti e che ciascuno esige dagli altri come un dovere) esso piace e pretende ad un assenso universale: perciò lo spirito si sente in esso nobilitato ed elevato sopra la sfera delle impressioni piacevoli del senso ed è tratto ad apprezzare anche gli altri secondo una massima analoga del suo giudizio. È verso l'intelligibile che il senso del bello tende: verso il quale intelligibile tendono unanimi le nostre facoltà conoscitive superiori e senza del quale esse sarebbero in contraddizione con le pretese del senso estetico. Il giudizio non è più qui, nella funzione estetica, assoggettato all'eteronomia delle leggi empiriche: esso dà a se stesso, in riguardo agli oggetti d'un piacere così puro, la legge, come fa la ragione per la volontà: e per questa possibilità interiore del soggetto come per la possibilità esteriore d'una natura, che è con esso in armonia, si vede collegato con qualche cosa nel soggetto stesso e fuori di lui, che non è natura e nemmeno libertà, ma si riduce in fondo a quest'ultima, cioè al soprasensibile e che in sè confonde in unità la nostra facoltà teoretica e la pratica per una via che a noi è ignota.

(*Critica d. giudizio*, p. 224).

Ciò che l'arte fa per mezzo delle sue intuizioni sensibili, che adombrano l'intelligibile, la religione lo fa svolgendo e sistemando i postulati della fede morale. Essa costituisce, con le sue rappre-

sentazioni simboliche di Dio e del mondo soprasensibile, una dottrina che rafforza e completa la coscienza della legge. Così considerata nella sua purezza e nel suo accordo con la ragione, la religione è semplicemente una forma determinata e personale della fede morale e, come tale, il complemento necessario della vita morale.

In tal modo la legge morale conduce, per il concetto del bene supremo, come oggetto e fine ultimo della ragione pura pratica, alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come precetti divini, non nel senso di editti arbitrarii e accidentali d'una volontà straniera, ma di leggi essenziali per ogni volontà libera, le quali debbono tuttavia essere considerate come precetti dell'Essere supremo, perchè noi solo da una volontà moralmente perfetta (santa e buona) e nello stesso tempo onnipotente e per mezzo dell'accordo con questa volontà possiamo sperare il conseguimento del bene supremo, che la legge morale ci impone come dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi. Anche qui tutto resta ancora sempre disinteressato e fondato solo sul dovere: senza che siano necessarii i motivi della paura o della speranza, che, se posti come principii, annullano tutto il valore morale delle azioni. La legge morale mi impone di propormi come ultimo oggetto di tutta la mia condotta il bene più alto che sia possibile in un mondo. Ma io non posso sperare di ottenerlo se non per l'accordo della mia volontà con quella di un Autore delle cose santo e buono: e sebbene nel concetto del bene supremo come tutto, in cui è pensato come collegato in esatta proporzione la più alta felicità con la più grande misura di perfezione morale possibile nelle creature, sia contenuta anche la mia propria felicità: non è tuttavia essa, ma la legge morale il principio determinante del volere, che è diretto alla realizzazione del bene supremo.

La morale non è quindi la dottrina, che insegna il modo di diventare felici, ma il modo di diventare degni della

felicità. Solo quando si aggiunge la religione, interviene anche la speranza di diventare un giorno partecipi della felicità in quella misura in cui ci siamo sforzati di non esserne indegni.

(*Critica d. ragione pratica*, p. 165-166).

Solo bisogna ricordare che la morale resta sempre il fondamento della religione; mentre la religione non potrebbe mai diventare il fondamento della morale.

La teologia [morale] conduce così immediatamente alla religione, cioè alla conoscenza dei nostri doveri come precetti divini; perchè la conoscenza dei nostri doveri e del fine supremo, che per mezzo di essi la ragione ci prefigge, sola poteva condurci ad un concetto determinato di Dio, che così è, già nella sua origine, inseparabile dal concetto della nostra obbligazione verso questo essere: laddove, se si potesse trovare per via puramente teoretica (cioè considerandolo come semplice causa della natura) un concetto anche determinato dell'Essere primo, sarebbe poi molto difficile, se non impossibile, senza intrusioni arbitrarie, attribuirgli per mezzo di prove fondate una causalità secondo leggi morali; senza di che quel preteso concetto teologico non può dare un fondamento alla religione. Ma anche se si potesse fondare una religione per via puramente teoretica, essa sarebbe, per il sentimento che ispirerebbe (nel che pure consiste l'essenziale), ben diversa da quella, in cui il concetto di Dio e la convinzione (pratica) della sua esistenza sorgono dalle idee fondamentali della moralità. Perchè se noi dovessimo presupporre l'onnipotenza, l'onniscienza, ecc. di un Autore delle cose come concetti dati a noi per altra via, per applicare poi il nostro concetto di dovere al nostro rapporto con esso, questo concetto rassomiglierebbe molto a quello d'una coazione e d'una soggezione forzata; laddove, se il rispetto della legge morale ci rappresenta liberamente, conforme al precetto della nostra ragione, il fine ultimo

della nostra destinazione, noi abbiamo nel sincero rispetto della legge, che è del tutto diverso dalla paura fisica, una causa che è ben in accordo con la legge e con la sua esecuzione e che produce in noi una sottomissione volontaria.

(*Critica d. giudizio*, p. 373-374).

Ma la religione non è soltanto una dottrina: è anche comunione di vita, società religiosa. Per la realizzazione della vita morale nella sua perfezione non basta la società giuridica con le sue leggi: l'uomo non può da solo compiere l'opera della propria perfezione: per ciò egli deve trovare nei suoi simili una specie di aiuto e di consenso, che è preparazione e condizione della sua attività morale personale. Di qui la necessità, oltre che della repubblica civile, d'una repubblica morale: questa è la chiesa ideale, la chiesa invisibile, il vero popolo di Dio.

Il trionfo del principio buono, in quanto vi possono cooperare gli uomini, non può essere conseguito che per la fondazione e la diffusione d'una società secondo leggi morali e in pro delle stesse: una società che la ragione impone come compito e come dovere a tutto il genere umano. La ragione legislatrice, oltre alle leggi che essa impone a ciascuno, innalza una bandiera della virtù come punto di unione di tutti quelli che amano il bene, perchè possano raccogliersi sotto di essa e così avere il sopravvento sopra gli attacchi incessanti del principio malvagio. Una tale società di uomini sotto semplici leggi morali può essere chiamata società morale e, in quanto le dette leggi sono pubbliche, società civile morale (in contrapposto alla società civile giuridica) o una repubblica morale.

..... Nella già sussistente società politica tutti i cittadini, come tali, si trovano, quanto alla morale, nello stato di natura ed hanno diritto di restarvi: perchè, se lo stato costringesse i cittadini ad entrare in una società morale, ciò sarebbe una contraddizione; in quanto questa già esclude per il concetto suo ogni coazione. Ben può desiderare ogni stato che in esso gli spiriti si assoggettino anche ad una

legislazione morale: perchè dove non arrivano i suoi mezzi coattivi ed i suoi giudici, che non possono scrutare l'interno, là può agire la disposizione alla virtù. Guai al legislatore, che volesse imporre con la violenza una società morale! Perchè egli non solo agirebbe contro la morale, ma renderebbe malsicura anche la sua stessa società politica. — Il cittadino dello stato rimane quindi, per ciò che riguarda il diritto dello stato a legiferare, del tutto libero: sia che egli voglia stringere con altri cittadini anche una società morale o preferisca rimanere moralmente nello stato di natura. Solo in quanto una società morale deve riposare su leggi pubbliche e contenere una costituzione propria, quelli che entrano volontariamente in questa società devono, non lasciarsi imporre dall' autorità politica come debbono interiormente ordinarsi o non ordinarsi, ma subire da parte sua delle limitazioni, nel senso cioè che nulla ci sia nella loro società, che contraddica al dovere dei membri di essa come cittadini; sebbene, se la società è veramente una società morale, di questo non possa esservi pericolo.

Poichè i doveri morali toccano tutto il genere umano, il concetto di una repubblica morale si riferisce all'ideale d'una società universale ed in ciò si distingue dalla società politica. Perciò un certo numero d'uomini, riuniti in questa intenzione, non può dirsi ancora la repubblica morale, ma solo una società morale particolare, che tende all' unione con tutti gli uomini (anzi con tutti gli spiriti razionali) per costituire un tutto morale, di cui ogni società particolare è solo una rappresentazione od uno schema.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 106-107).

Una repubblica morale sotto una legislazione morale divina è una chiesa. Quella chiesa, che non è oggetto di esperienza possibile, dicesi la chiesa invisibile (la pura idea della riunione di tutti i giusti sotto il governo divino delle cose secondo leggi morali, quale esso serve di modello ad

ogni uomo per l'azione sua nel mondo). La chiesa visibile è la riunione reale degli uomini in un tutto, che si accorda con quell'ideale. In quanto ogni società sotto leggi pubbliche implica una subordinazione dei suoi membri, la moltitudine raccolta in una chiesa costituisce una comunità sotto i suoi capi (maestri, pastori d'anime), che amministrano soltanto in nome del suo capo invisibile e sotto questo rapporto si chiamano servi della chiesa, come nelle società politiche il capo visibile si chiama talvolta il primo servo dello stato, sebbene non riconosca nessuno sopra di sè. La vera chiesa visibile è quella che rappresenta il regno morale di Dio sulla terra, per quanto ciò agli uomini è possibile.

(*La religione nei limiti della semplice ragione,* p. 115).

Ma la religione nella sua purezza, come fede morale, e la perfetta società morale, come chiesa invisibile, rappresentano nella storia umana solo un ideale, non una realtà. Nelle religioni storiche gli uomini aggiungono, per la loro debolezza morale, all'elemento morale credenze ed istituti d'altra natura che non hanno altro scopo che di servire come veicolo all'elemento morale, ma in realtà spesso lo soffocano e lo sopraffanno. Questo elemento della religione che non è fondato sulla ragione, è ricondotto a rivelatori, fissato in libri sacri, trasmesso dalla tradizione come fede storica.

La particolare debolezza della natura umana fa sì che dalla pura fede razionale non possa mai attendersi quello che pur si dovrebbe, cioè che essa serva di fondamento esclusivo ad una chiesa. Gli uomini conscii della loro impotenza nella conoscenza del soprasensibile, pur rendendo in apparenza ogni onore alla fede della ragione, non si lasciano facilmente convincere che la ferma applicazione ad una condotta moralmente buona sia tutto ciò che Dio esige dagli uomini per essere cittadini del suo regno. Essi non possono pensare la loro obbligazione altrimenti che come una servitù, che essi debbono prestare a Dio: nel che non importa tanto il valore morale interiore delle azioni

quanto piuttosto che esse sian compiute, per quanto moralmente indifferenti possano essere in sè, in modo almeno da piacere a Dio come atti di passiva obbedienza. Che essi, quando adempiono i loro doveri verso gli uomini, con ciò appunto adempiano anche precetti divini, e perciò in ogni loro azione, per quanto si riferisce alla moralità, siano costantemente al servizio di Dio e che sia assolutamente impossibile servire più da vicino Dio in altro modo, questo è ciò che essi non vogliono capire. Poichè ogni grande signore terreno sente il bisogno di essere onorato e riverito con dimostrazioni d'onore dai suoi soggetti, senza di che egli non potrebbe attendersi da loro tanta docilità ai suoi voleri, quanto egli ne ha bisogno per dominarli; e poichè l'uomo, per quanto ragionevole sia, trova sempre un immediato piacere negli onori che gli sono resi; così il dovere, in quanto precetto divino, è considerato come un interesse di Dio, non dell'uomo, e così sorge il concetto d'una religione che è servizio di Dio, invece d'una religione puramente morale.

Poichè ogni religione consiste nel considerare e venerare Dio come il legislatore di tutti i nostri doveri, dovendo determinare quale debba essere la nostra condotta conforme alla religione, è necessario sapere come Dio desideri di essere venerato ed obbedito. Una volontà divina legislatrice comanda o per leggi puramente statutarie o per leggi morali. Quanto a queste ultime, ciascuno può conoscere in se stesso, per la sua propria ragione, la volontà di Dio che sta a fondamento della sua religione: che anzi propriamente il concetto di Dio sorge solo dalla coscienza di queste leggi e dal bisogno razionale di porre una potenza, la quale assicuri ad esse tutta l'azione possibile nel mondo in accordo col fine morale supremo. Il concetto d'una volontà divina determinato solo secondo leggi morali ci permette di pensare, come un solo Dio, così anche una sola religione, la religione morale. Ma quando noi gli riferiamo anche leggi

statutarie e poniamo la religione nel seguirle, la conoscenza loro non è possibile per la nostra sola ragione, ma ha bisogno d'una rivelazione, la quale, in quanto è concessa pubblicamente o in secreto al singolo, per essere poi trasmessa fra gli uomini per mezzo della tradizione o dello scritto, è fede storica, non fede razionale. — Ma per quanto si ammettano anche leggi divine statutarie (che non obbligano per sè ma solo in quanto si dànno come rivelazione della volontà di Dio), è tuttavia sempre la legislazione morale pura, per cui la volontà di Dio è originariamente scritta nei nostri cuori, non solo l'imprescindibile condizione di ogni vera religione in genere, ma ciò che la costituisce ed a cui le leggi statutarie servono soltanto come mezzo della sua attuazione e della sua diffusione.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 117-119).

Di qui avviene che gli uomini non ritengono mai come cose per sè necessarie nè l'unione in una chiesa e l'accordo circa la forma, che deve ricevere, nè pubblici istituti per promovere l'elemento morale nella religione: essi li apprezzano solo in quanto servono, per mezzo di feste, professioni di fede e comandamenti rivelati, osservanza di precetti appartenenti alla forma della chiesa (che è solo mezzo), a servire al loro Dio: sebbene tutte queste osservanze siano in fondo atti moralmente indifferenti, i quali però, appunto perchè debbono essere fatti solo per amor suo, sono considerati come tanto più graditi ai suoi occhi. La fede ecclesiastica antecede perciò naturalmente, nel progresso degli uomini verso la società morale, la pura fede religiosa e il tempio (edificio sacro al culto di Dio) fu prima che la chiesa (luogo di riunione dei fedeli per l'istruzione e l'elevazione morale), il prete (ministro consacrato di pii riti) prima del pastore (maestro della pura religione morale), come lo sono generalmente ancora nell'ordine di valore che ad essi attribuisce la moltitudine.

Poichè dunque è inevitabile che una fede ecclesiastica statutaria si aggiunga alla pura fede religiosa come veicolo e mezzo della unione degli uomini per la realizzazione di questa fede, bisogna riconoscere che alla conservazione immutabile ed all'universale diffusione uniforme delle leggi statutarie, come alla venerazione per la rivelazione che esse contengono, meglio che la tradizione provvede lo scritto, che deve alla sua volta essere considerato come rivelazione per i contemporanei ed i posteri, e come tale essere oggetto di venerazione: questo esige il bisogno che gli uomini hanno di essere certi dei doveri del loro servizio divino. Un libro sacro acquista anche presso quelli che non lo leggono (e specialmente presso di loro) o non sono in grado di ricavarne una dottrina religiosa, il più alto rispetto ed ogni obbiezione deve tacere dinanzi alla risposta decisiva: « Sta scritto ». Onde i passi delle scritture, che devono fissare un punto di fede, sono detti sentenze. Gli espositori di queste scritture sono per la stessa opera loro quasi come persone sacre e la storia dimostra che nessuna fede fondata su sacri scritti ha potuto essere distrutta anche dalle rivoluzioni politiche più esiziali; laddove quelle fondate solo sulla tradizione e su antiche pratiche pubbliche sono andate in rovina insieme con la distruzione degli stati. Fortunati gli uomini quando un tal libro, che è stato tra essi diffuso, insieme con le sue norme statutarie di fede contiene anche in modo completo la più pura dottrina morale, in modo che esso può venir posto nel miglior accordo con le dette norme, che sono come i veicoli della sua introduzione! In tal caso esso, sia in vista del fine da raggiungersi, sia in considerazione della difficoltà di rappresentarsi secondo leggi naturali l'origine della luce che esso ha portato fra gli uomini, ben può pretendere al nome ed al prestigio di una rivelazione.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 121-123).

Vi è una sola religione (vera): ma vi possono essere più specie di fede. Si può aggiungere che nelle diverse chiese separate fra loro dalle loro diverse professioni di fede si trova in fondo una sola e medesima religione vera.

È quindi più opportuno dire con l'uso comune: questo uomo appartiene alla fede ebraica, maomettana, cristiana, cattolica, luterana, anzichè dire: egli è di questa o di quella religione. Quest'ultima parola non dovrebbe nemmeno essere usata nei catechismi e nelle prediche: essa è troppo elevata ed inintelligibile per il gran pubblico: tanto è vero che le lingue moderne non hanno per essa alcun sinonimo proprio. L'uomo comune intende per religione sempre la sua fede ecclesiastica: laddove la religione è qualche cosa d'intimo e di secreto e si riferisce alla disposizione morale. Si fa troppo onore ai più col dire: essi professano questa o quella religione; in realtà non ne professano e non ne desiderano alcuna; la fede ecclesiastica è tutto ciò che essi intendono per religione. Anche le cosidette controversie religiose, che hanno spesso agitato ed insanguinato il mondo, non sono mai state altro che querele circa la fede ecclesiastica; e il soccombente non si lamentava propriamente di essere impedito di star fedele alla sua religione (nessuna forza esteriore può impedire questo), ma di non avere facoltà di professare pubblicamente la sua fede ecclesiastica.

Ora quando una chiesa, come solitamente avviene, pretende di essere l'unica chiesa universale (sebbene sia fondata su d'una rivelazione particolare, che, come fede storica, non può essere universalmente imposta) colui che non riconosce la sua speciale professione di fede è da essa chiamato miscredente ed odiato di tutto cuore; colui che ne devia in parte (in cose non essenziali) è chiamato eterodosso e almeno evitato come contagioso. Se appartiene alla stessa chiesa, ma ne devia in cose essenziali (o almeno credute tali) è chiamato eretico, sopratutto se cerca di diffondere

il suo errore; egli è considerato come un rivoltoso e perciò più degno di punizione che un nemico esterno; la chiesa lo colpisce con la scomunica e lo abbandona a tutte le deità infernali. La pretesa legittimità della dottrina dei maestri e capi d'una chiesa in materia di fede è detta ortodossia: che può dividersi in dispotica (brutale) e liberale.

Se si deve chiamare cattolica quella chiesa, che impone la sua dottrina come obbligatoria per tutti, e protestante quella che si eleva contro questa pretesa di altre chiese (sebbene farebbe volentieri propria questa pretesa quando lo potesse) un attento osservatore troverà molti notevoli esempi di cattolici protestanti e più altri ancora, tutt'altro che simpatici, di protestanti cattolici: i primi di uomini dal pensiero largo e liberale (sebbene la loro chiesa non lo sia), di fronte ai quali i secondi risaltano con la loro mentalità ristretta, ma tutt'altro che a loro vantaggio.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 123-125).

Le religioni storiche si dispongono perciò in una gradazione di valore, che va dalla religione morale pura alla più crassa superstizione ed è determinata dalla maggiore o minore purezza dell'elemento morale, che è il solo essenziale e veramente religioso.

Ogni fede, in quanto dà regole statutarie per dottrine religiose essenziali, ha una certa mescolanza di paganesimo: il quale consiste nel dare per essenziale ciò che nella religione è esteriorità pura. Questa mescolanza può gradatamente andare tanto oltre, che l'intera religione si risolve in una fede ecclesiastica fatta di pratiche esteriori: allora è puro paganesimo. Nè giova opporre a quest'accusa che le sue dottrine siano rivelazione divina; perchè non sono le dottrine e pratiche statutarie, ma il valore assoluto ad esse attribuito (non di puri veicoli, ma di parti essenziali della religione, sebbene esse non contengano in sè alcuna sostanza morale e quindi non costituiscano la materia della rivelazione, ma solo la forma diretta a renderla accettabile come

disposizione pratica) è ciò che merita a questa fede il nome di paganesimo. L'autorità ecclesiastica di condannare o di assolvere in base ad una fede di questo genere è superstizione pretesca; dalla quale denominazione onorifica non debbono venir esclusi quei cosidetti protestanti, i quali pongono l'essenziale della loro fede nel credere a principii ed a pratiche, di cui la ragione nulla dice e che l'uomo peggiore e più spregevole può professare ed osservare tanto bene quanto il migliore: per quanto possano poi rivestirsi d'una retroguardia, numerosa quanto essi vogliono, di virtù, che derivano dalla forza meravigliosa di quelle altre e che sono senza radice propria.

(*La disputa delle facoltà*, p. 94).

Poichè ogni chiesa fondata su leggi statutarie può essere la vera soltanto nella misura in cui contiene in sè l'esigenza di avvicinarsi gradualmente alla pura fede razionale (come quella che, in quanto pratica, costituisce l'elemento religioso in ogni fede) e di rinunziare col tempo alla fede ecclesiastica (in ciò che è fede storica), noi potremo considerare queste leggi e l'attività dei ministri della chiesa su di esse fondata come un vero culto, in quanto e le dottrine e l'attività di questi ultimi è diretta verso l'ultimo fine della chiesa stessa — cioè verso una fede religiosa pubblica. All'opposto, quando i ministri d'una chiesa non si prendono cura di questa, anzi considerano l'esigenza del progressivo avvicinamento ad essa come condannabile e solo la adesione alla parte storica e statutaria della fede ecclesiastica come salutare, noi potremo dire che il loro culto è un culto superstizioso ed una corruzione della società morale eretta sotto il dominio del principio del bene.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 177).

Anche il Cristianesimo, che Kant considera come la più perfetta delle religioni e come il fondamento della nostra vita religiosa attuale, deve essere giudicato da questo punto di vista: altro

è la pura dottrina morale dei Vangeli, quale fu predicata dal suo Fondatore, altro il cristianesimo ecclesiastico degenerato, che cominciò subito con i suoi immediati successori.

Io distinguo la dottrina di Cristo dalla notizia, che noi ne abbiamo, e per avere quella nella sua purezza cerco anzitutto di ricavarne l'insegnamento morale puro da tutte le posizioni dogmatiche del Nuovo Testamento. Quest'insegnamento è senza dubbio la dottrina fondamentale del Vangelo: il resto può essere solo il complemento, perchè esprime solo ciò che Dio ha fatto per venire in aiuto alla nostra debolezza in riguardo alla giustificazione nostra dinanzi a Lui; laddove quella esprime ciò che noi dobbiamo fare per renderci degni di tutto questo. Se noi non conoscessimo affatto il secreto di ciò che Dio fa da parte sua, ma fossimo solo convinti di questo: che, data la santità della sua legge e la invincibile durezza del nostro cuore, Dio deve aver celato nel profondo dei suoi consigli un qualche completamento della nostra deficienza, sul quale noi possiamo umilmente confidare, quando facciamo quello che è in nostro potere per non esserne indegni, noi saremmo abbastanza dotti in ciò che ci riguarda, sia poi il modo, con cui la bontà divina ci viene in aiuto, quello che essa vuole. Anzi appunto in ciò che la nostra fiducia riposta a questo riguardo in Dio è incondizionata, ossia senza la pretesa di voler sapere il modo in cui egli compie quest'opera e, ciò che è più, anche senza la pretesa di volerla quasi costringere, in conformità di certe tradizioni, per la beatitudine delle anime sue, in ciò consiste la fede morale, che io ho trovato nel Vangelo, quando io ho cercato nella mescolanza di fatti e di misteri rivelati la pura dottrina, che vi sta a fondamento. Possono essere stati necessarii a suo tempo miracoli e rivelazioni di misteri per introdurre e diffondere nella moltitudine una religione così pura, che distruggeva tutti gli altri istituti, e per vincere la resistenza che essa incontrava nell'ebraismo. Perciò furono necessarii

in copia argomenti *ad hominem*, che al loro tempo ebbero il loro valore. Ma quando la dottrina della buona condotta e della purezza del sentimento si è abbastanza diffusa per potersi sostenere nel mondo, allora bisogna abbattere i ponti, perchè l'edifizio è già sorto. Io rispetto le rivelazioni degli evangelisti e degli apostoli e pongo la mia umile fiducia nel mezzo di giustificazione, del quale essi ci hanno dato notizia storica, od anche in qualunque altro, che Dio possa avere celato nei suoi secreti consigli, poichè io non divento per nulla un uomo migliore per il fatto di conoscere questo mezzo; in quanto esso concerne solo ciò che Dio opera ed io non posso essere così temerario da determinare con decisione dinanzi a Dio che questo è il solo mezzo, dal quale io attenda la salute, e da far pesare su di esso la mia anima e la mia salvezza: perchè non si tratta che di tradizioni. Io non sono abbastanza vicino all'età, da cui ci vengono, per fare delle affermazioni così pericolose e temerarie. Inoltre anche se io sapessi ciò in modo certo, il confessarlo, riconoscerlo e penetrarne l'anima mia non mi renderebbe per nulla più degno di accogliere il bene che mi viene da Dio, sebbene per alcuni spiriti questo possa essere un valido mezzo: io non ho altra via, per essere partecipe della cooperazione divina, che di usare le forze naturali a me date da Dio in modo da non essere indegno o, se si vuole, incapace del suo aiuto.

Ciò che io sopra ho chiamato le posizioni dogmatiche del N. T. comprende per me tutto ciò di cui si può essere convinti per pura notizia storica e che tuttavia è imposto in forma di confessione o di osservanza come condizione della salute. Per fede morale io intendo la fiducia incondizionata nell'aiuto divino in riguardo a tutto il bene che, nonostante i nostri sinceri sforzi, non è in nostro potere. Della verità e necessità della fede morale ciascuno può convincersi una volta che gli sono stati aperti gli occhi, da sè, senza ausilii storici; anche se, da solo, senza tale

iniziazione, non avrebbe potuto giungervi da sè. Ora io confesso liberamente: che in riguardo all'elemento storico i nostri scritti del N. T. non possono mai venir posti ad un tale livello, che noi possiamo osare d'affidarci con sconfinata fiducia ad ogni loro parola e con ciò sopratutto indebolire l'attenzione circa ciò che solo è necessario e cioè la fede morale del Vangelo: la cui eccellenza sta appunto in questo, che ogni nostro sforzo viene per essa fatto convergere verso la purezza del sentimento e la coscienza d'una buona condotta: in modo tuttavia che la legge ci sta sempre dinanzi nella sua santità e ci tiene sempre presente come ogni anche minima deviazione dalla legge divina sia condannata da un giusto ed inesorabile giudice. E contro di questo non valgono nè professioni di fede, nè invocazioni, nè osservanza di pratiche rituali: ma resta la consolante speranza che, quando noi, confidando nell'ignoto e misterioso aiuto divino, facciamo tutto il bene che è in nostro potere, noi non possiamo mancare, anche senza opere meritorie (il culto, qualunque sia) di questo coronamento. Ora è evidente questo: che gli apostoli hanno preso questa dottrina sussidiaria del Vangelo per l'essenziale, scambiato ciò che forse è realmente da parte di Dio il principio della nostra salute con ciò che è il principio della fede, che ci è necessaria per la salute, e invece di predicare la dottrina religiosa del santo Maestro come l'essenziale, predicato l'adorazione di questo Maestro ed una specie di adulazione, celebrazione e petizione di grazia, — tutte cose contro le quali Egli aveva così energicamente e così spesso predicato. Questo metodo era adatto per i loro tempi (per i quali essi scrissero, senza pensare ai tempi nostri), nei quali bisognava opporre nuovi miracoli ai vecchi, nuovi dommi ai dommi ebraici; ma non lo è più per i nostri.

..... Presupposto dunque che nessun libro, qualunque ne sia l'autorità, anzi nemmeno una rivelazione, che avvenisse davanti ai miei occhi, può impormi qualche cosa come

avente valore religioso (interiore), se già la sacra legge che è in me, e che deve essere il criterio di ogni mia azione, non me lo ha imposto come dovere, e che io non devo permettermi di occupare l'anima con pratiche divote, professioni di fede, ecc., che non siano sorte dai genuini ed infallibili suoi precetti, nell'Evangelo io debbo cercare non il fondamento della mia fede, ma la sua corroborazione e trovare nel suo spirito morale qualche cosa, che è indipendente dalle tradizioni circa il modo della sua diffusione e dai mezzi di introdurlo nel mondo, vale a dire che distingue ciò che è il mio dovere e ciò che Dio fa a mio vantaggio, qualche cosa quindi che non mi impone nulla di nuovo (siano poi le tradizioni come si vuole), ma può dare nuova forza e fiducia al mio sentimento morale.

..... L'essenziale e l'eccellente della dottrina di Cristo è quindi questo: che essa pone la somma di tutta la religione nel praticare con tutte le forze la rettitudine e nell'unirvi la fede, ossia l'incrollabile fiducia che Dio farà il resto del bene, che non è in nostro potere. Questa dottrina vieta ogni pretesa di voler sapere come Dio procede in questo e del pari la presunzione di voler determinare col proprio cervello quale sia, in riguardo ai mezzi, la via migliore per la sua saggezza: vieta del pari il mendicare la grazia di Dio per mezzo dei precetti rituali tradizionali; e della sconfinata illusione religiosa, verso la quale inclinano tutti gli uomini, non lascia sussistere se non l'universale ed indeterminata fiducia che il bene, qualunque esso sia, non ci verrà meno purchè noi, per quanto sta in poter nostro, non ce ne rendiamo con la nostra condotta indegni.

(*Lett. a Lavater,* 28 aprile 1775, I, p. 168-172).

## X.

## Corollari pratici.

### A) *La vita morale.*

Come la concezione teoretica, così anche tutta la filosofia pratica di Kant è accentrata intorno all'idea del dovere. La coscienza della legge morale è la sola luce della ragione che ci illumini intorno al senso della realtà: essa pone anche la nostra volontà dinanzi ad un'esigenza che è, per ogni spirito razionale, assoluta ed indeclinabile. La realtà empirica è soltanto il teatro e lo strumento della nostra vita morale: tutto ciò che possiamo conoscere non serve, in ultimo, che ad illuminare e fortificare la volontà morale. Il nostro compito primo ed essenziale sta dunque nel rendere presente alla nostra coscienza, in tutta la sua chiarezza e purezza, l'idea del dovere.

Io ammetto volontieri che nessuno possa in coscienza essere sicuro di aver fatto il suo dovere del tutto disinteressatamente; perchè questo appartiene all'esperienza interiore ed una tale coscienza del proprio stato d'animo esigerebbe una rappresentazione assolutamente chiara di tutti i pensieri e di tutte le intenzioni accessorie, che l'immaginazione, l'abitudine e l'inclinazione possono associare all'idea del dovere, rappresentazione che non è in nessun caso possibile: senza contare che il non essere d'alcunchè (e cioè d'un vantaggio secretamente premeditato) non può essere oggetto di esperienza. Ma che l'uomo debba compiere il suo dovere in modo del tutto disinteressato e debba separare rigorosamente l'idea del dovere dall'aspirazione verso la felicità, per avere quella in tutta la sua purezza, questo egli lo sa con tutta chiarezza; e se anche crede di non saperlo, si può esigere che egli, per quanto può, lo sappia; perchè il vero valore della moralità sta in questa purezza, la quale non può quindi essere fuori del suo potere. Forse

nessun uomo avrà mai messo in pratica con perfetto disinteresse (senza mescolanza di altri motivi) il suo dovere da lui riconosciuto ed accolto con reverenza; forse ancora nessuno mai, per quanti sforzi faccia, potrà giungere a tanto. Ma aver coscienza, per quanto il più accurato esame di noi stessi ci permette di vedere in noi, non solo dell'assenza d'ogni altro motivo cooperante col dovere, bensì anche della compressione di molti motivi opposti all'idea del dovere, in breve aver coscienza della massima di tendere verso quella purezza, questo è quanto è in potere dell'uomo: e questo è anche sufficiente per l'osservanza del dovere. Per contro il favorire, per principio, l'influenza dei motivi accessori col pretesto che la natura umana non permette una tale purezza (ciò che egli non può nemmeno affermare con certezza) è la morte di ogni moralità.

(*Sopra il detto comune: questo può esser giusto in teoria, ecc.*, p. 80-81).

La coscienza, quando venga sinceramente interrogata, rivela sempre con chiarezza all'uomo quale sia, in ogni situazione, il suo dovere. Non è necessaria per questo un'indagine filosofica: basta poter dichiarare con certezza alla propria coscienza che l'azione disegnata non è ingiusta.

Il concetto del dovere, in tutta la sua purezza, non solo è senza paragone più semplice, più chiaro, più universalmente accessibile per l'uso pratico e più naturale di ogni motivo derivato dalla felicità o associato con essa e con le considerazioni relative, ma anche nel giudizio del più comune buon senso, perchè venga ad esso presentato isolatamente, anzi in contrapposizione con la felicità, di gran lunga più energico, più efficace e più sicuro di tutti i motivi derivati da questo principio egoistico. — Sia, per es., il caso di alcuno, che ha in sue mani un deposito affidatogli, il cui proprietario è morto e del quale gli eredi suoi nulla sanno, nè potranno mai sapere. Si esponga questo caso anche ad

un ragazzo di otto o nove anni: ed anche che il depositario appunto in questo tempo sia senza sua colpa caduto in una rovina economica completa, dalla quale egli si risolleverebbe sul momento, se si appropriasse quel deposito; che egli veda intorno a sè la moglie e i figli rattristati ed oppressi dal bisogno; di più che egli sia caritatevole e benefico e quegli eredi ricchi, duri di cuore e nello stesso tempo amanti del lusso e della prodigalità, sì che il restituire loro il deposito sarebbe come un gettarlo a mare. Ed ora si chieda se in queste circostanze si possa ritenere per lecito l'applicare questo deposito in proprio vantaggio. Senza dubbio l'interrogato risponderà: No! ed anche senza addurre ragioni potrà solo dire: è ingiusto, cioè contrario al dovere. Niente è più chiaro di questo: ma non nel senso che la restituzione favorisca la felicità. Che se il depositario fondasse la sua decisione su considerazioni utilitarie, potrebbe, per es., pensare: « Se tu restituisci spontaneamente questo deposito, che è in tue mani, ai veri proprietari, essi probabilmente ti compenseranno per la tua onestà; e se anche ciò non avverrà, ne ricaverai un buon nome diffuso che ti potrà essere molto utile. Ma tutto questo è molto incerto. Nell'ipotesi contraria vi sono anche molte cose da considerare. Se tu volessi appropriarti il deposito per toglierti una buona volta dalle tue difficili condizioni, tu potresti, se ne facessi sollecitamente uso, attirare su di te il sospetto circa il modo e le vie, per le quali hai potuto così presto migliorare le tue condizioni; e se andassi invece a rilento, il tuo stato peggiorerebbe intanto a tal segno, che non vi sarebbe più rimedio ». La volontà diretta dai principii della felicità oscilla tra i suoi motivi e non sa che cosa decidere: perchè essa mira al successo, che è incerto; ed è necessaria una mente sagace per ritrovarsi nel groviglio di motivi e di contromotivi e non errare nel calcolo. Invece quando la volontà richiede quale è il dovere, non è più affatto incerta circa la risposta, ma è nell'attimo sicura sul da farsi. Anzi,

se il concetto di dovere vale per essa qualche cosa, essa sente una specie di orrore ad entrare nel calcolo dei vantaggi, che le verrebbero dalla sua violazione, come se essa fosse ancora qui libera di fare la sua scelta.

(*Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ecc.*, p. 82-83).

È un principio morale, che non ha bisogno di prova, questo: che non si deve fare ciò che si può temere sia ingiusto (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.). Perciò la coscienza, che l'azione che si vuole intraprendere è giusta, è un incondizionato dovere. Non è necessario sapere di tutte le azioni possibili, se siano giuste od ingiuste. Ma di quella che io voglio intraprendere non devo io solo giudicare ed opinare, ma essere certo che non è ingiusta: la quale esigenza è un postulato della coscienza, al quale si oppone il probabilismo, cioè il principio che la semplice probabilità, che un'azione sia giusta, basti a giustificarla.

..... Si prenda, per es., un inquisitore che è fermamente persuaso della verità esclusiva della sua fede dommatica fino a sopportare per essa, ove fosse necessario, il martirio e che deve giudicare un cosidetto eretico (buon cittadino del resto) accusato di empietà. Ora io chiedo: se, nel caso che egli lo condanni a morte, si possa dire che abbia giudicato conforme alla sua coscienza (per quanto errante), o se invece non gli si possa muovere appunto di avere giudicato senza coscienza, tanto se abbia errato, quanto se abbia commesso con coscienza un'ingiustizia, perchè gli si può sostenere sul viso che in tali circostanze egli non poteva mai essere certo di non commettere con una simile sentenza un'ingiustizia. Egli era probabilmente convinto fermamente che una volontà divina soprannaturalmente rivelata gli concedeva, se pur non gliene faceva un dovere, di eliminare la creduta eresia insieme con gli eretici. Ma era egli realmente tanto convinto di una tale dottrina rivelata e di

questo senso ad essa riferito, quanto si esige per avere il diritto di mandare in base ad essa un uomo alla morte? Che sia ingiusto togliere ad un uomo la vita per le sue convinzioni religiose, è cosa certa: se forse non interviene (per ammettere tutto quello che si vuole) una volontà divina, fatta conoscere per via straordinaria, ad ordinare diversamente. Ora che Dio abbia mai espresso una volontà così terribile, riposa solo su documenti storici e non può essere apoditticamente certo. La rivelazione è venuta solo attraverso uomini ed esplicata da uomini: ed anche se sembrasse venuta direttamente da Dio (come il comando dato ad Abramo di macellare suo figlio come una pecora), sarebbe sempre ancora possibile che fosse intervenuto qui un errore. Perciò l'inquisitore, condannando l'eretico a morte, correva il pericolo di fare cosa altamente ingiusta: per questo dico che egli operava in ciò senza coscienza. — E così è relativamente ad ogni fede storica ed esteriore: essendovi sempre la possibilità che sia in essa contenuto un errore, è un operare senza coscienza il seguirla quando vi è la possibilità che ciò che essa ordina o permette sia ingiusto, quando cioè si corre pericolo di violare per essa un dovere umano, che è certo in se stesso.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 217-219).

Quindi non solo nella disciplina morale personale, ma anche nell'educazione morale il solo metodo efficace è quello di coltivare la pura disposizione interiore al bene, di tenere presente alla coscienza la legge morale nella sua purezza, tenendone lontana ogni inclinazione sensibile come ogni considerazione utilitaria.

L'educazione morale dell'uomo deve cominciare non dal miglioramento dei costumi, ma dal mutamento della disposizione interiore e dalla fondazione d'un carattere: sebbene generalmente si proceda in altro modo e si combatta contro i singoli vizi, lasciandone intatta la radice comune. Ora anche l'uomo più limitato è capace di sentire in sè per

un'azione conforme al dovere una stima tanto più grande, quanto più nell'animo suo la purifica da tutti quegli altri motivi egoistici, che potrebbero avere influenza sulla massima dell'azione. Anche i bambini sono capaci di scoprire la più piccola traccia della mescolanza di altri motivi: nel qual caso l'azione perde immediatamente ai loro occhi ogni valore morale. Questa disposizione al bene viene nel modo migliore coltivata e trasformata insensibilmente in un abito con l'addurre esempi anche di brave persone e di azioni conforme alla legge e col richiamare l'attenzione e il giudizio dei proprii allievi sull'impurità di molte massime relative ai motivi reali di quelle azioni; in modo che il senso del dovere per sè stesso comincia a mettere radice nel loro cuore. Insegnare ad ammirare le azioni virtuose, per quanto sforzo abbiano costato, non è un buon metodo per conquistare lo spirito dell'allievo al bene morale. Chè per quanto virtuoso uno sia, tutto il bene che egli fa è pur sempre soltanto dovere: ora fare il proprio dovere è solo fare quanto è nell'ordine morale consueto, quindi non merita ammirazione. Anzi questa ammirazione è in certo modo una depressione del nostro sentimento per il dovere, come se fosse una cosa straordinaria e meritoria l'obbedire alla sua legge.

Una cosa vi è nell'anima nostra che, se noi la consideriamo come si deve, non possiamo cessare di contemplare con la più alta ammirazione e in rapporto a cui l'ammirazione è legittima e spiritualmente salutare: la disposizione morale originaria in noi. — Come avviene (possiamo chiederci) che noi, esseri dipendenti continuamente dalla natura per tanti bisogni, tuttavia ci sentiamo, nell'idea di questa disposizione originaria che è in noi, tanto elevati sopra la natura, che noi la consideriamo nel suo insieme come un nulla e ci terremmo per indegni della vita, se noi ci abbandonassimo tanto al godimento suo, il quale pure è ciò che soltanto la rende desiderabile, da andare contro quella legge, per la quale la nostra ragione esercita su di noi un potente imperio,

pur senza nulla promettere, nè minacciare? Ogni uomo di capacità comune, che abbia prima imparato a conoscere la santità dell'idea del dovere, deve sentire intimamente l'importanza di questa domanda: e la stessa incomprensibilità di questa disposizione, che pur tradisce un'origine divina, deve riempire l'animo di entusiasmo ed agguerrirlo ai sacrifizi, che il rispetto del dovere potrà imporgli. Ravvivare spesso questo senso della sublimità della propria destinazione morale è il mezzo migliore per risvegliare il sentimento morale: perchè esso reagisce direttamente contro la innata tendenza a sovvertire l'ordine dei motivi, sensibili e razionali, nelle massime della nostra volontà e, con l'incondizionato rispetto della legge, come condizione suprema di tutte le massime, ristabilisce l'originario ordine morale nei motivi e con esso restaura nella sua purezza la disposizione al bene nel cuore umano.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 52-55).

Certo non si può mettere in dubbio che, per mettere da principio sulla via della bontà morale uno spirito ancora incolto o pervertito, vi è bisogno d'un'introduzione preparatoria, che consiste nell'attirarlo con la prospettiva del vantaggio o nell'atterrirlo con quella del danno: ma appena questo meccanismo, questo sussidio ha sortito qualche effetto, si deve senz'altro presentare all'anima il principio morale nella sua purezza; il quale, in quanto non solo è l'unico che possa fondare un carattere (una disposizione pratica conseguente secondo massime invariabili), ma anche fa sentire all'uomo la sua propria dignità, dà allo spirito una forza inattesa, la quale lo rende capace di liberarsi da ogni inclinazione sensibile, in quanto essa voglia diventare dominante, e di trovare, per il sacrificio, cui va incontro, un ricco compenso nell'indipendenza della sua natura intelligibile e nella grandezza a cui si vede destinato.

(*Critica d. ragione pratica*, p. 192-193).

Quando si chiede che cosa è propriamente la pura moralità, che deve servire come di pietra di paragone per ogni azione di contenuto morale, io debbo confessare che solo dei filosofi possono rendere dubbia la risposta a questa domanda: perchè nel buon senso comune essa è da lungo tempo decisa non per via di formule generali astratte, ma per via dell'uso comune, come la distinzione tra la mano destra e la sinistra. Noi vogliamo dunque mostrare dapprima il carattere distintivo della virtù pura in un esempio e poi, immaginandoci di proporlo all'esame d'un ragazzo decenne, vedere se egli giudicherà necessariamente così anche da sè, senza esservi indirizzato dal maestro. Si racconti la storia di un uomo onesto, che si vuole indurre ad associarsi ai calunniatori di una persona innocente e indifesa (come, per es., Anna Bolena accusata da Enrico VIII d'Inghilterra). Gli si offrono guadagni, grandi regali, un alto rango: egli rifiuta. Questo produrrà un semplice plauso d'approvazione nell'animo dell'uditore, perchè si tratta solo del rifiuto d'un guadagno. Ora si comincia con la minaccia di perdite. Vi sono tra questi calunniatori i suoi migliori amici, che ora gli rinnegano la loro amicizia, parenti prossimi, che minacciano di diseredarlo (mentre egli è povero), potenti, che possono perseguitarlo ed offenderlo in ogni luogo e stato, un principe, che lo minaccia di togliergli la libertà ed anche la vita. E per far piena la misura del dolore e fare sentire a lui quell'angoscia, che solo può intimamente provare il cuore moralmente buono, si rappresenti la sua famiglia, che, minacciata dal bisogno e dalla povertà, lo supplica di cedere e lui che, d'animo retto, ma non insensibile alla pietà ed alla propria miseria, in un momento, nel quale desidererebbe di non aver mai veduto il giorno che lo espone ad un così inesprimibile dolore, pure rimane fedele, senza vacillare nè dubitare, al suo retto proposito: il mio giovane uditore passerà gradualmente dalla semplice approvazione all'ammirazione, da questa allo stupore ed

infine alla più grande venerazione ed al vivo desiderio di poter essere un uomo simile (sebbene non nelle sue condizioni): e tuttavia la virtù appare qui di tanto degna, perchè essa tanto costa, non perchè essa renda. Tutta l'ammirazione e tutto il desiderio di rendersi simili ad un tale carattere riposano qui interamente sulla purezza del principio morale, la quale può essere messa bene in evidenza solo per ciò che si elimina dai moventi dell'azione tutto ciò che gli uomini fanno entrare nella felicità. Quindi la moralità ha sul cuore umano una forza tanto maggiore, con quanto maggiore purezza essa è rappresentata. Dal che segue che, perchè la legge morale e l'immaginazione della santità e della virtù esercitino una qualche influenza nell'anima nostra, esse debbono venire presentate ad essa come motivi puri da ogni mescolanza con intenzioni egoistiche: perciò esse si manifestano con il massimo splendore nel dolore. Ora ciò, la cui eliminazione accresce l'effetto d'una forza motrice, deve esserne stato un impedimento. Pertanto ogni mescolanza con motivi derivanti dalla propria felicità è un impedimento, che toglie alla legge morale di esercitare tutta la sua azione sul nostro cuore. — Io affermo inoltre che anche in quell'azione ammirata, se il motivo determinante fu l'alta considerazione per il dovere e non il desiderio di sentire altamente, dentro di sè, della propria grandezza d'animo e nobiltà di sentire, appunto questa reverenza per la legge esercita la più forte azione sullo spirito dello spettatore: quindi è il dovere, non il merito, che, quando venga esposto nella giusta luce della sua inviolabilità, ha la più sicura ed efficace influenza sullo spirito.

Nei nostri tempi, nei quali si spera di agire sullo spirito con sentimenti molli e patetici o con gonfie declamazioni, che deprimono il cuore anzichè rafforzarlo, più sicuramente che non con l'arida e severa rappresentazione del dovere, ben più appropriata all'imperfezione dell'uomo ed al suo progresso nel bene, è più che mai necessario il richiamare

l'attenzione su questo metodo. Proporre ai bambini azioni nobili, generose, meritorie come esempio, onde infiammarli d'entusiasmo per le stesse, è cosa del tutto errata. Poichè infatti essi sono ancora tanto indietro nell'osservanza dei più semplici doveri ed anche nel giusto giudizio intorno ad essi, ciò vuol dire farne precocemente degli esseri sentimentali e retorici. Ma anche per la parte più istruita e sperimentata dell'umanità questo preteso motivo è, se non dannoso, almeno privo di quella efficacia morale sul cuore, che si è voluto per mezzo di esso esercitare.

(*Critica d. ragion pratica*, p. 196-198).

Il grado morale, a cui è posto l'uomo, è quello del rispetto per la legge morale. La disposizione, secondo la quale gli incombe l'osservanza della legge, è di obbedirla per dovere, non per un'inclinazione volontaria o per uno sforzo personale, scevro da ogni imposizione; lo stato morale in cui può trovarsi è la virtù, cioè la disposizione morale nello stato di lotta e non la santità, cioè il presunto possesso di una perfetta purezza delle disposizioni del volere. È un disporre gli spiriti al fanatismo morale ed alla vanità l'eccitarli a delle azioni presentate come qualche cosa di nobile, di sublime e di magnanimo, gettandoli così nell'illusione che non è il dovere, cioè il rispetto per la legge (di cui dovrebbero portare con pena il giogo, sebbene esso, che ci è imposto dalla ragione, sia per sè lieve) che costituisce il principio determinante delle loro azioni e che sempre ancora li umilia quando essi la seguono; ma che tali azioni si aspettano da loro non per dovere, bensì come un puro merito. Perchè non soltanto con l'imitare le dette azioni in base ad un tal principio essi non avrebbero minimamente soddisfatto allo spirito della legge, che consiste nella subordinazione della disposizione interiore alla legge, non nella conformità dell'azione alla legge (qualunque sia il principio determinante) ed i motivi sarebbero sensibili (la simpatia

o l'egoismo), non morali (la legge); ma di più creano in sè per questa via un modo di pensare frivolo, superficiale e capriccioso, che si lusinga con una bontà spontanea dello spirito, la quale non avrebbe bisogno di stimolo, nè di freno, anzi nemmeno di un precetto, e in ciò dimenticano la loro obbligazione, a cui dovrebbero pure pensare prima che al merito. Si possono bene celebrare le azioni altrui, che sono state compiute con grande sacrificio e tuttavia solo per senso del dovere, come nobili e sublimi, ma solo in quanto vi sono in esse tracce, le quali lasciano congetturare che esse sono state compiute interamente per rispetto del dovere, non per un moto del sentimento. Ma se si vuole presentarle ad alcuno come modello da seguire, si deve allora assolutamente mettere in rilievo il motivo che consiste nel rispetto del dovere, come l'unico vero sentimento morale; precetto severo e santo, che non permette al nostro vanitoso egoismo di trastullarsi con motivi sensibili (in quanto sono analogi alla moralità) e di insuperbirci del nostro merito. Se noi indaghiamo bene, troveremo per tutte le azioni degne di elogio una legge del dovere che comanda e non lascia all'abitrio nostro di scegliere ciò che sarebbe gradevole alle nostre tendenze. Questo è l'unico modo di presentare le cose, che forma moralmente l'anima, come quello che solo è capace di principii fermi e precisi.

Se per fanatismo in senso generale s'intende il tentativo, secondo principii, di trascendere la ragione umana, il fanatismo morale è un voler trascendere i limiti che la ragione pura pratica pone all'umanità, in quanto essa vieta di porre il principio soggettivo determinante delle azioni doverose, cioè il loro movente morale, altrove che nella legge stessa e la disposizione interiore relativa alle massime, altrove che nel rispetto della legge; e così ci comanda di fare del pensiero del dovere, che abbatte ogni arroganza ed ogni vanitoso egoismo, il principio vivente supremo della moralità nell'uomo.

Se così è, non sono soltanto i romanzieri o gli educatori sentimentali (per quanto essi stessi inveiscano contro il sentimentalismo), ma talora anche i filosofi, anzi i più severi tra essi, gli stoici, che hanno introdotto il fanatismo morale al posto di una disciplina sobria, ma saggia; sebbene il fanatismo degli ultimi sia più eroico, quello dei primi più insipido e languido; e ben si può senza ipocrisia, ripetere in tutta verità della dottrina morale del Vangelo, che essa per la prima, per la purezza del suo principio e nello stesso tempo per la sua convenienza con i limiti degli esseri finiti, ha sottomesso la buona condotta dell'uomo alla disciplina d'un dovere accessibile e chiaro, che non gli permette di perdersi nei sogni d'una perfezione morale immaginaria, ed ha posto l'umiltà (cioè la conoscenza di sè) come argine alla vanità ed all'egoismo, i quali vanno ben volentieri al di là d'ogni limite.

(*Critica d. r. pratica*, p. 109-111).

Questa scrupolosa severità nella determinazione dell'idea del dovere non deve tuttavia avere, secondo Kant, un carattere ascetico e triste. Bisogna evitare che si associno all'idea del dovere motivi edonistici o sentimentali: ma vi può essere nel bene fatto per il bene una sorgente di serenità e di gioia, che anzi è inseparabile da ogni vera virtù.

Se si chiede quale è la disposizione sensibile, o, per così dire, il temperamento della virtù, se l'umore lieto e coraggioso o la depressione angosciosa e triste, la risposta non può essere dubbia. Quest'ultima disposizione servile dello spirito non può aver luogo senza un secreto odio della legge e il cuore lieto nell'adempimento del suo dovere è il vero segno della genùina disposizione virtuosa anche nella religiosità, che non consiste nel dimostrare il proprio pentimento col tormentarsi, ma nello stabilire in sè un fermo proposito di diventar migliore; il qual proposito, incoraggiato dal buon successo, deve produrre una specie

di letizia interiore, senza di cui non si è mai certi di aver preso ad amare il bene, cioè di averlo accolto come massima.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 22-23, nota).

Le regole dell'esercizio della virtù tendono a queste due disposizioni di spirito: ad essere di umore coraggioso e lieto (*animus strenuus et hilaris*) nell'adempimento dei doveri. Perchè la virtù deve lottare con ostacoli, per superare i quali deve raccogliere tutte le sue forze e sacrificare più d'una gioia della vita; ciò che qualche volta può rendere tristi e riluttanti. Ma ciò che si fa senza piacere, come una pura prestazione servile, non ha per colui che così obbedisce al suo dovere, alcun valore interiore; ciò non è amato, anzi si sfugge più che sia possibile l'occasione di metterlo in pratica.

La cultura della virtù, cioè l'ascetica morale, ha, in riguardo al principio dell'energico, coraggioso, pronto esercizio della virtù, il motto degli stoici: abituati a sopportare i mali contingenti della vita ed a far senza delle comodità inutili (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitæ*). È una specie di dietetica, che serve all'uomo per conservarsi moralmente sano. Ma la salute è solo un benessere negativo, che non è sentito per se stesso. Bisogna che vi si aggiunga qualche cosa che assicuri un sentimento gradevole della vita e sia nondimeno strettamente morale. Questo è la serenità imperturbabile del cuore nell'idea del virtuoso Epicuro. Perchè chi dovrebbe aver maggiore ragione di avere un lieto animo e di trovarsi costantemente, senza bisogno di farsene un dovere, in una serena disposizione di spirito, di colui che non ha coscienza d'avere violato volontariamente la legge e si sente assicurato contro un simile trascorso? L'ascetica monacale invece, che, per paura superstiziosa od affettato orrore, si applica al tormento di se stessi ed alla crocifissione della carne, non mira alla virtù, ma ad una fantastica espiazione del peccato, col

farne penitenza da sè, invece di pentirsene moralmente in vista d'un miglioramento; ciò che, in quanto è una punizione decretata ed inflitta da sè (mentre una vera punizione deve sempre essere imposta da un altro) costituisce una contraddizione e non può mai condurre a quella letizia, che accompagna la virtù, anzi non può mai aver luogo senza un secreto odio contro il precetto della virtù.

(*Metafisica dei costumi*, p. 350-51).

Contrariamente all'indirizzo comune della morale, che pone il suo precetto essenziale nell'espansione verso l'esterno, nella simpatia, nella carità, nell'azione benefica, la morale kantiana è, come la stoica, rivolta di preferenza verso l'interiorità: la legge sua fondamentale è il precetto di realizzare e di rispettare, in noi come negli altri, la natura razionale, di obbedire alla direzione che essa imprime all'attività nostra, facendo tacere in noi, più che sia possibile, le inclinazioni e le passioni del senso. La prima condizione sua è quindi il dominio della propria natura sensibile, l'apatia stoica.

La virtù, in quanto è fondata sulla libertà interiore, contiene per l'uomo questo precetto positivo, di ridurre tutte le sue facoltà e tendenze sotto il dominio della ragione, ossia il precetto del dominio di se stesso; precetto positivo, che completa il divieto di lasciarsi dominare dai sentimenti e dalle inclinazioni (il dovere dell'apatia), perchè, se la ragione non prende in sua mano le redini del governo, sono le tendenze sensibili che fanno da padrone nell'uomo.

Per la virtù si esige quindi l'apatia (come forza). Questa parola è caduta in discredito, come se esprimesse una specie di insensibilità, di indifferenza rispetto agli oggetti del volere: quindi è presa come una debolezza. Si può evitare questa confusione col dare a quella apatia, che deve essere ben distinta dall'indifferenza, il nome di apatia morale: poichè i sentimenti procedenti da impressioni sensibili perdono la loro influenza sulla nostra vita morale solo in quanto il rispetto per la legge diventa più potente di tutti

essi insieme. — È soltanto la forza apparente d'un febbricitante quella che lascia estendersi o meglio degenerare in una passione la viva partecipazione al bene. Questa passione è chiamata entusiasmo: e in questo riguardo si capisce la moderazione, che si suole raccomandare anche nell'esercizio delle virtù (*insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam. Orat.*).

Perchè altrimenti sarebbe assurdo immaginare che si possa essere troppo saggi o troppo virtuosi. La passione appartiene sempre alla sensibilità, qualunque sia l'oggetto da cui è suscitata. La vera forza della virtù è la pace dello spirito, unita alla riflessa e ferma decisione di eseguire la propria legge. Questo è lo stato di salute nella vita morale: laddove la passione, anche quando è mossa dalla rappresentazione del bene, è solo il bagliore d'una parvenza momentanea, che lascia dopo di sè un senso di stanchezza.

(*Metafisica dei costumi*, p. 252-253).

Le virtù capitali sono quelle, che più energicamente esprimono questa esigenza della subordinazione d'ogni cosa sensibile alla legge del dovere ed alla dignità della natura razionale, che in essa si manifesta: il dominio di sè, la forza morale, il rispetto di se stesso. Anche la veracità, che Kant mette così in alto, non è che una forma del rispetto di se stesso.

L'uomo nel sistema della natura è un essere di poca importanza ed ha con gli altri animali, come prodotti della terra, un valore comune (*pretium vulgare*). Ma l'uomo considerato come persona, cioè come soggetto d'una ragione morale pratica, è al disopra di ogni prezzo: perchè come tale (*homo noumenon*) non è solo mezzo per i fini altrui o per i proprii, ma è da apprezzarsi come fine in sè, cioè possiede una dignità (un valore intrinseco assoluto), per la quale si impone al rispetto di tutti gli altri esseri razionali del mondo e può misurarsi e stare sul piede d'uguaglianza con ciascuno di essi.

L'umanità nella sua persona è l'oggetto di quel rispetto, che egli può esigere da ogni altro uomo e di cui non deve mai egli stesso spogliarsi. Egli può e deve quindi attribuire a sè un piccolo od un grande valore, secondo che si considera come essere sensibile (nella sua natura animale) o come essere intelligibile (nella sua disposizione morale). Ma poichè egli deve considerarsi non solo come persona in generale, bensì anche come uomo, cioè come persona che ha dei doveri impostigli dalla sua ragione, così la sua miseria come essere animale non detrae nulla alla sua dignità come essere razionale ed egli non deve mai rinnegare l'apprezzamento morale di se stesso, che gli viene sotto quest'ultimo rispetto: quindi non deve tendere al suo fine, che è in se stesso dovere, con modi striscianti e servili (*animo servili*), come per conquistarsi un favore, non deve rinnegare la sua dignità, ma deve sempre tener presente la sublimità della sua disposizione morale (che è già contenuta nel concetto della virtù): questo rispetto dell'uomo verso sè medesimo è uno dei doveri verso se stesso.

La coscienza e il sentimento di questa piccolezza del suo valore morale in paragone con la legge è l'umiltà (*humilitas moralis*). La persuasione della grandezza di questo suo valore, ma solo per assenza del paragone con la legge può dirsi orgoglio morale (*arrogantia moralis*). La rinunzia a pretendere un qualsiasi valore morale di se stesso con l'intenzione di acquistarsene per questo mezzo uno accattato è la servilità morale (*humilitas spuria*).

L'umiltà in confronto degli altri uomini (e di ogni altro essere finito, fosse anche un angelo) non è un dovere; anzi lo sforzo di pareggiare o superare altri in tale umiltà, nella persuasione di acquistarsi così un valore intrinseco superiore, è ambizione, che è contraria ai doveri verso gli altri. Ma la depressione del proprio essere morale voluta come mezzo per l'acquisto della grazia d'un altro (chiunque sia) è ipocrisia ed adulazione, quindi mentita umiltà e, in quanto

degradazione della propria personalità, atto contrario al dovere verso se stesso.

Dalla nostra sincera e rigorosa comparazione con la legge morale (nella sua santità e severità) segue inevitabilmente la vera umiltà; ma da ciò, che noi siamo capaci d'una tale legislazione interiore e che l'uomo fisico prova in sè un senso di reverenza per l'uomo morale nella sua stessa persona, segue una specie di orgoglio e di alto apprezzamento di sè come senso del proprio valore, secondo il quale egli è sopra ogni prezzo e possiede una dignità inalienabile, che ispira a lui reverenza verso se stesso.

Questo dovere circa la dignità dell'umanità in noi, può essere reso più o meno evidente nei seguenti precetti.

Non farti mai servo di alcuno. — Non permettere mai che altri calpesti il tuo diritto. — Non fare debiti, per i quali non puoi dare sicura garanzia. — Non accettare benefizi senza bisogno e non essere nè parassita, nè adulatore, nè (ciò che se ne distingue solo nel grado) mendicante. — Sii quindi economo, per non dover ridurti a mendicare. — Il lamentarsi e il torcersi, anche il semplice gridare per un dolore corporeo è cosa indegna, tanto più poi se sai di essertelo da te attirato: quindi la nobilitazione (la cancellazione della vergogna) della morte in un delinquente, quando muore con fermezza. — L'inginocchiarsi o il gettarsi a terra, anche per rendere così sensibile l'adorazione di esseri celesti, è contrario alla dignità umana, come l'invocarli nelle loro immagini presenti; perchè allora tu non ti pieghi dinanzi ad un ideale proposto dalla ragione, ma dinanzi un idolo di fabbricazione tua.

(*Metafisica dei costumi*, p. 285-288).

La più grande offesa del dovere dell'uomo verso se stesso, considerato semplicemente come essere morale (l'umanità nella sua persona), è la menzogna. Che ogni voluta insincerità nell'espressione dei proprii pensieri meriti questo

duro nome (che nel diritto ha soltanto quando lede l'altrui diritto) nella morale, che non ha ragione di fare eccezioni per la menzogna innocente, è per sè chiaro. Perchè il disonore, che l'accompagna (l'essere oggetto di disprezzo morale), accompagna anche il mentitore come la sua ombra. La menzogna può essere esterna od interna. Per la prima l'uomo si rende spregevole agli occhi altrui; per la seconda si rende tale, il che è più, agli occhi proprii ed offende la dignità umana nella sua propria persona; il danno che può nascerne per altri non tocca il carattere particolare di questo vizio (il quale consisterebbe allora solo nell'offesa dei doveri verso gli altri) e non è preso qui in considerazione; anzi nemmeno il danno che il mentitore attira a sè stesso, perchè sotto questo rispetto la menzogna, come difetto di prudenza, andrebbe contro alla saggezza pratica, non alla legge morale e non potrebbe venir considerata come un'offesa al dovere.

La menzogna è abbandono e quasi annientamento della propria dignità umana. Un uomo che non crede ciò che dice ad un altro (anche se quest'altro fosse solo una persona ideale), ha un valore ancora minore d'una cosa: perchè delle proprietà utili di questa può un altro in qualche modo servirsi, essendo essa qualche cosa di reale e di dato; ma la partecipazione dei propri pensieri ad alcuno per mezzo di parole, che intenzionalmente contengono il contrario di ciò che pensa colui che parla, è un fine direttamente opposto alla naturale destinazione della sua facoltà di comunicare i suoi pensieri, quindi è una rinunzia alla propria personalità, è un porre al posto dell'uomo la sua ingannevole apparenza.

La menzogna (nel senso etico della parola), come insincerità voluta, non ha bisogno d'essere dannosa ad altri per essere condannata: perchè allora sarebbe un'offesa del diritto altrui. Causa può esserne anche solo la leggerezza o la bonarietà, anzi si può con essa mirare ad un buon fine:

e tuttavia il modo di tendervi è per la sua sola forma un delitto dell'uomo contro la sua persona ed una bassezza, che deve rendere l'uomo spregevole ai suoi propri occhi.

Quanto alle menzogne interne che l'uomo si permette, è facile provarne la realtà, ma più difficile spiegarne la possibilità; perchè la menzogna sembra esigere una seconda persona, che si vuole ingannare, e il volere ingannare se stesso sembra contenere una contraddizione.

L'uomo come essere morale (*homo noumenon*) non può usare se stesso come essere fisico (*homo phaenomenon*) in qualità di semplice mezzo di meccanismo parlante), che non sia legato al fine intrinseco della comunicazione del pensiero, ma deve osservare la condizione della concordanza sua con la dichiarazione dell'uomo fisico, vale a dire è tenuto alla veracità con se stesso. Quando egli, per esempio, professa la fede in un giudice futuro del mondo, ma non ha realmente in sè una tale fede e soltanto si persuade che non può nuocere, anzi può essere utile confessare mentalmente una tale fede a Colui che conosce i cuori, per cattivarsene in ogni caso la grazia, allora egli mente a se stesso. Così pure quando egli non dubita su questo punto, ma si lusinga di avere un'interiore reverenza per la legge, mentre non sente in sè altri motivi che la paura della pena.

La insincerità è qui semplicemente mancanza di una scrupolosa coscienza, cioè di purezza nella confessione dinanzi al proprio giudice interiore, che è pensato come un'altra persona; così dal punto di vista d'una rigorosa severità è un'insincerità quando un desiderio egoistico, che ha un buon fine, è già preso per l'atto stesso e la menzogna interiore, che pure è contro il dovere dell'uomo verso se stesso, è chiamata una debolezza; come il desiderio che un innamorato ha di trovare solo belle qualità nell'amata ne rende invisibili i difetti più evidenti. — Tuttavia questa insincerità nelle dichiarazioni che l'uomo fa a se stesso merita il più severo rimprovero perchè da queste debolezze, una

volta che è stato per esse offesa la legge suprema della veracità, il male della menzogna si estende poi ai rapporti con gli altri uomini.

(*Metafisica dei costumi*, p. 277-280).

Anche i doveri di carità e di beneficenza verso gli altri sono da Kant considerati con la stessa severità. Lo stesso beneficare non è un fare del bene, se non è un reale sacrifizio fatto in nome del dovere: ed i sentimenti più soavi della carità non sono ammessi, se non in quanto imposti dalla ragione stessa come un dovere.

Beneficare, per colui che è ricco, non deve essere considerato da colui che beneficà come un dovere meritorio: sebbene con ciò egli obblighi gli altri. Il piacere, che egli così si procura e che non gli costa alcun sacrificio, è un modo di godere e di esaltarsi interiormente per mezzo di sentimenti morali. — Ancora egli deve evitare accuratamente l'apparenza di volere obbligare gli altri; perchè, col volere imporre loro un'obbligazione (la quale li abbassa sempre ai loro proprii occhi), egli non farebbe più loro un vero benefizio. Egli deve piuttosto mostrarsi obbligato ed onorato dal fatto che gli altri accettano e perciò considerare il dovere semplicemente come un suo debito: se pure, ciò che è meglio, non può beneficare in secreto. — Più grande è questa virtù quando la facoltà di beneficare è limitata e il benefattore abbastanza forte per prendere sopra di sè i mali che risparmia agli altri: ciò che è da considerarsi come una vera ricchezza morale.

... La capacità di beneficare, dipendente dalla ricchezza, è in gran parte il risultato dell'inuguaglianza dovuta all'ingiustizia del governo, la quale introduce la disuguaglianza delle condizioni e così rende necessaria la beneficenza. Merita in tali circostanze l'aiuto, che il ricco dà al povero, quel nome di beneficenza, che si mette così volentieri avanti come un merito?

(*Metafisica dei costumi*, p. 309-311).

La simpatia nel bene e nel male sono sentimenti sensibili di piacere o dolore prodotti dallo stato piacevole o doloroso di altri: il germe di questi sentimenti è già stato posto in noi dalla natura. Ma l'usarli come mezzi di favorire la benevolenza attiva e razionale è un dovere particolare, sebbene solo condizionato, sotto il nome di umanità; perchè qui l'uomo non è considerato solo come essere razionale, ma anche come animale dotato di ragione. L'umanità può consistere nella facoltà e volontà di simpatizzare con gli altri rispetto ai sentimenti (*humanitas practica*), o soltanto nell'accessibilità al sentimento comune di piacere o dolore, data dalla natura (*humanitas aesthetica*). La prima è libera e perciò detta partecipazione (*communio sentiendi liberalis*) e si fonda sulla ragione pratica; la seconda non è libera (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) e può dirsi comunicazione (come quella del calore o d'una malattia infettiva); perchè essa si espande naturalmente tra gli uomini che vivono insieme. Solo la prima è doverosa.

... Sebbene il partecipare al dolore ed alla gioia altrui non sia in sè dovere, è dovere l'attiva partecipazione al loro destino; e così infine è dovere indiretto il coltivare in noi i sentimenti naturali di simpatia e il servirsene come mezzi di partecipazione fondata sui principii morali e sul sentimento ad essi conforme. — Così è dovere non lo sfuggire, ma il ricercare i luoghi, dove si trovano i poveri, ai quali manca il necessario; non l'evitare le stanze dei malati, le carceri dei debitori, ecc., per sottrarsi al sentimento doloroso, che tale spettacolo provoca: perchè questo sentimento è uno degli impulsi posti in noi dalla natura per aiutarci a fare ciò che la rappresentazione del dovere non basterebbe da sola ad ottenere.

(*Metafisica dei costumi*, p. 313-315).

## XI.

## Corollari pratici.

### B) *La politica.*

La società e lo stato non sono fini in sè, ma servono alla vita morale, alla libertà della ragione: questo è il fine ideale, verso il quale si orientano nella loro evoluzione storica, ed è anche il modello ideale di ogni legislazione e costituzione politica; un'idea, una specie di utopia platonica, senza la quale tuttavia ogni politica non è che un empirismo grossolano e cieco.

La repubblica platonica è passata in proverbio come un preteso clamoroso esempio d'una perfezione sognata, che può ritrovarsi solo nel cervello del filosofo disoccupato e Brucker trova ridicola l'affermazione del filosofo, che un principe non può bene governare senza essere partecipe delle idee. Ma sarebbe ben meglio andare più diligentemente appresso a questo pensiero e (là dove Platone ci abbandona senza aiuto) metterlo in luce con nuovi sforzi, anzichè porlo da parte come inutile sotto il miserabile ed esiziale pretesto della sua non praticità. Una costituzione mirante alla più grande libertà umana possibile, secondo leggi, le quali fanno sì che la libertà di ciascuno può coesistere con quella degli altri (non alla più grande felicità, la quale seguirà da sè), è quanto meno un'idea necessaria, che deve essere posta a fondamento non solo del disegno generale di un ordinamento politico, ma anche di tutte le altre leggi; senza tener conto in questo primo inizio degli ostacoli attuali, i quali non derivano tanto in modo inevitabile dalla natura umana, quanto dall'oblio delle vere idee nella legislazione. Perchè non vi è niente di più funesto e di più indegno d'un filosofo che il plebeo appello alla contraria testimonianza dell'esperienza, la quale non avrebbe luogo se si fossero presi

a giusto tempo quei provvedimenti conformi all'ideale e non si fossero adottate in loro vece rozze concezioni, le quali, appunto perchè tolte dall'esperienza, rovinarono ogni buona intenzione. Quanto più la legislazione e il governo fossero stati regolati secondo queste idee, tanto più rare sarebbero diventate le pene e non è irragionevole assumere con Platone che con un ordinamento perfetto esse non sarebbero più necessarie. Sebbene questo ideale non si realizzerà mai, è tuttavia giusta l'idea che pone a modello questo limite massimo per avvicinare sempre più alla più grande perfezione possibile la costituzione politica umana. Perchè nessuno può e deve arrogarsi di determinare quale sia il livello più alto a cui l'uomo debba arrestarsi e quanto grande sia l'abisso, che deve necessariamente rimanere tra l'idea e la sua esecuzione; la libertà non ha dinanzi a sè alcun limite insuperabile.

E non solo nel campo morale, dove la ragione umana esplica una vera causalità e le idee diventano cause attive (delle azioni e dei loro oggetti), ma anche in riguardo alla natura Platone giustamente ne riconduce l'origine alle idee. Una pianta, un animale, l'ordine regolare del mondo planetario (forse anche quello di tutto l'universo) mostrano chiaramente che sono possibili solo secondo idee; che nessuna creatura nelle condizioni particolari della sua esistenza coincide con l'idea della perfezione della sua specie (come non coincide l'uomo con l'idea dell'umanità, che egli porta nel suo cuore come tipo ideale del suo agire), ma tuttavia quelle idee sono nell'intelletto divino singolarmente, immutabilmente e perfettamente determinate e sono la causa originaria delle cose; e che solo la totalità del loro collegamento nel mondo è perfettamente adeguata a quell'idea. Lasciando pure da parte ciò che vi è di troppo spinto nell'espressione, questo sforzo del filosofo antico di elevarsi con lo spirito dalla considerazione della realtà fisica, che è solo una copia, al collegamento architettonico della stessa secondo fini, cioè secondo idee, è uno sforzo, che merita d'essere apprezzato

ed imitato: in riguardo poi ai principii della morale, della legislazione e della religione, dove sono le idee che rendono possibile l'esperienza stessa (del bene), sebbene non abbiano mai in essa la loro perfetta espressione, è un merito singolare, che non è riconosciuto solo per ciò che lo si giudica secondo quelle leggi empiriche, il cui valore, come principii, sarebbe precisamente da tale sforzo annullato. Poichè in riguardo alla natura è l'esperienza che ci dà le leggi ed è la sorgente della verità; ma nel mondo delle leggi morali l'esperienza è solo la madre dell'illusione ed è in sommo grado condannabile voler derivare o limitare ciò che io devo fare per mezzo di ciò che in realtà viene fatto.

(*Critica di ragion pura*, p. 330-332).

Il diritto considerato nella sua perfezione ideale, cioè nella sua più perfetta natura di strumento della vita morale, è lo stabilimento delle migliori condizioni possibili esteriori per il realizzamento della vita morale interiore: quindi il regno della libertà esteriore in vista del regno della libertà interiore. Da questo punto di vista il filosofo, considerando il diritto nel suo rapporto con la vita morale, può porre come suo principio supremo *a priori* il principio della concordanza delle condizioni esteriori con le esigenze interiori, cioè il principio della massima libertà possibile esteriore (in vista della possibilità della libertà interiore).

Che cosa è il diritto? Questa domanda potrebbe mettere in imbarazzo il giureconsulto, quando non volesse rispondere con una tautologia o non si limitasse, invece di una risposta generale, a rinviarci a ciò che in un dato paese e in un dato tempo vale come diritto, come la famosa domanda: che cosa è la verità? il logico. Che cosa sia di diritto (*quid sit juris*), ossia che cosa in un dato luogo e in un dato tempo le leggi hanno detto o dicono, egli può bene esporcelo: ma se ciò, che esse dicono, sia anche giusto e quale sia il criterio, in base al quale si può in generale distinguere il giusto e l'ingiusto, rimane a lui nascosto, se egli non abbandona per qualche tempo quei principii empirici e non cerca la sorgente di quei

giudizi nella ragione (al che quelle leggi possono benissimo servir di guida) per costruire il fondamento d'una possibile legislazione positiva. Una teoria del diritto puramente empirica è (come la testa di legno nella favola di Fedro) una testa che può essere bella, ma che purtroppo! non ha cervello.

Il concetto del diritto, in quanto si riferisce ad un'obbligazione corrispondente (cioè considerato nel suo concetto morale), riguarda in primo luogo soltanto la condotta esteriore pratica di una persona verso un'altra, in quanto le loro azioni, come fatti, possono avere una reciproca influenza mediata od immediata. In secondo luogo non implica solo il rapporto del volere dell'uno col desiderio (e perciò anche col semplice bisogno) dell'altro, come negli atti di carità o di crudeltà, ma il rapporto col volere dell'altro. In terzo luogo in questo rapporto reciproco del volere, ciò che importa non è la materia del volere, ossia il fine, che ciascuno si propone con l'oggetto del volere, per es. non si chiede se alcuno, quando compra da me una merce pel suo traffico, vi trovi o no il suo vantaggio; ma è la forma nel reciproco rapporto del volere, in quanto questo è considerato come libero, e solo si chiede se l'azione dell'uno si possa conciliare con la volontà dell'altro in una legge generale.

Il diritto è così il complesso delle condizioni, sotto cui il volere dell'uno può essere armonizzato col volere dell'altro secondo una legge generale. Giusta è ogni azione, secondo la massima della quale la libera volontà dell'uno può coesistere secondo una legge generale con la libertà di ciascuno. Se pertanto la mia azione o in genere il mio stato può coesistere secondo una legge generale con la libertà di ciascuno, mi fa torto chi me ne impedisce: perchè questo impedimento (questa resistenza) non può conciliarsi con la libertà secondo leggi generali.

..... La resistenza, che viene opposta all'impedimento di un'azione, è un atto che promove quest'azione e concorda con essa. Ora ciò che è ingiusto è un impedimento della

libertà esplicantesi secondo leggi generali: e la coazione è pur essa un impedimento od un ostacolo opposto alla libertà. Quindi: se un certo uso della libertà è esso stesso un impedimento della libertà esplicantesi secondo leggi generali (cioè è cosa ingiusta), la coazione, che ci viene opposta come repressione d'un impedimento della libertà, si accorda con la libertà esplicantesi secondo leggi generali; cioè è giusta; quindi col diritto è collegata, secondo il principio di contraddizione, la facoltà di costringere chi lo offende.

(*Metafisica dei costumi*, p. 33-36).

La costituzione civile è un commercio di liberi uomini, che, senza pregiudizio della loro libertà nell'insieme del loro rapporto con altri, stanno sotto leggi coattive: perchè la ragione stessa lo vuole e invero la ragione pura legislativa *a priori*, che non prende in considerazione alcun fine empirico (come quelli che sono tutti compresi sotto il nome generale di felicità): perchè in riguardo a questi fini ed alla loro scelta gli uomini pensano tutti in un modo diverso, sì che la loro volontà non potrebbe essere ridotta sotto alcun principio comune, quindi nemmeno sotto una legge esterna conciliabile con la libertà di tutti.

Lo stato sociale quindi, considerato unicamente sotto l'aspetto giuridico, è fondato nei seguenti principii *a priori:*

1° La libertà di ogni membro della società come uomo.

2° L'uguaglianza dello stesso con ogni altro come suddito.

3° L'indipendenza d'ogni membro della comunità come cittadino.

(*Sopra il detto: questo può essere giusto in teoria, ecc.*, p. 87).

La libertà del singolo, come principio per la costituzione d'una comunità, può venire espressa in questa formula: nessuno può costringermi ad essere felice a suo modo, ma ciascuno deve poter cercare la felicità per quella via che

gli sembra migliore, purchè non offenda l'analoga libertà degli altri, che deve poter coesistere con la libertà di ciascuno secondo una legge generale, cioè purchè non offenda il diritto altrui. — Un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo come d'un padre verso i figli, cioè un governo paterno, dove i sudditi sono come dei minorenni, che non sanno distinguere ciò che per loro è veramente bene o male, che sono costretti a comportarsi del tutto passivamente e che debbono attendere dal giudizio del capo dello stato il modo in cui debbono essere felici, anzi dalla sua bontà che egli se ne occupi, è il più grande dispotismo possibile: una costituzione che toglie ogni libertà nei sudditi, i quali non hanno più diritti.

(*Ib.*, p. 87-88).

Da quest'idea dell'uguaglianza degli uomini nella società come sudditi procede anche questa formula: ogni membro della stessa deve poter arrivare nella società ad ogni grado e condizione (accessibile ad un suddito), a cui possono elevarlo il talento, la diligenza e la fortuna: e non devono in ciò essergli d'ostacolo altri sudditi per via d'una prerogativa ereditaria (privilegio di classe), sì che egli e la sua discendenza debbano sempre restare in una condizione inferiore.

Poichè infatti ogni diritto consiste unicamente nella limitazione della libertà di ciascuno per mezzo della condizione, che essa possa coesistere secondo una legge generale con la mia, e il diritto pubblico in una società è solo lo stato di una legislazione reale, conforme a questo principio e sorretta dalla forza, per via della quale legislazione tutti gli appartenenti ad un popolo vengono a trovarsi come sudditi in uno stato giuridico, cioè in uno stato generico d'uguaglianza nella azione e reazione delle volontà equilibrantisi secondo una legge generale (ciò che dicesi stato civile): così il diritto innato di ciascuno in questo stato (cioè il diritto anteriore ad ogni suo atto giuridico), in

riguardo alla facoltà di costringere ogni altro a restare sempre nei limiti dell'accordo dell'uso della sua volontà con la mia, è per tutti uguale. Ora poichè la nascita non è un atto di colui che nasce, che possa attribuirgli alcuna ineguaglianza nello stato giuridico ed alcuna soggezione a leggi coattive, che non siano quelle comuni a lui con tutti gli altri, come suddito dell'unica potenza suprema legislatrice: così non può esservi alcun diritto innato d'un membro della società, come suddito, a preferenza degli altri; e nessuno può trasmettere per eredità un privilegio di condizione, che egli abbia nella società, quindi nemmeno, quasi come destinato dalla nascita ad appartenere alle classi superiori, impedire per una specie di arbitrio sociale gli altri d'arrivarvi col proprio merito. Egli può ereditare tutto il resto che appartiene alle cose (non alla personalità) e può essere acquistato come proprietà e da lui anche alienato; e così produrre una notevole ineguaglianza economica tra i membri d'una società (del padrone e dell'operaio, del proprietario e del mercenario, ecc.): solo non può impedire che questi, quando il talento, la diligenza e la fortuna lo rendono possibile, abbiano il diritto di elevarsi alla stessa condizione. Perchè allora egli potrebbe costringere senza subire una analoga costrizione e così si eleverebbe al disopra della condizione comune di suddito.

(*Ib.*, p. 89-91).

Uno dei primi doveri dello Stato è quindi l'educazione dei cittadini alla libertà, quindi il rispetto della critica e dell'indipendenza intellettuale: ciò che non è affatto inconciliabile col più rigoroso rispetto della disciplina e dell'autorità dello Stato.

Illuminismo (Aufklärung) è la liberazione dell'uomo dallo stato volontario di minorità intellettuale. Dico minorità intellettuale l'incapacità di servirsi dell'intelletto senza la guida d'un altro. Volontaria è questa minorità quando la causa non sta nella mancanza d'intelletto, ma nella mancanza di decisione e di coraggio nel farne uso senza la guida

di altri. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto! Questo è il motto dell'illuminismo.

La pigrizia e la viltà sono le cause perchè un così grande numero di uomini, dopo che la natura li ha da un pezzo dichiarati liberi da direzione straniera (*naturalites majorennes*), restano tuttavia volentieri per tutta la vita minorenni; e perchè ad altri riesce così facile il dichiararsene i tutori. È così comodo essere minorenne. Se io ho un libro che ha dell'intelletto per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che giudica del regime per me e così via, io non ho piu alcun sforzo da fare. Se pago, non ho più bisogno di pensare: c'è chi se ne prende la briga per me. E che la maggior parte dell'umanità (tra cui tutto il bel sesso) tenga la liberazione non solo per incomoda, ma anche pericolosa, è cura dei sopradetti tutori, i quali si sono benignamente assunto la sovrintendenza. Dopo d'aver reso stupido il loro bestiame e d'aver impiegato ogni cura perchè questi tranquilli esseri non osino muovere un passo fuori del carruccio da bambini, in cui li hanno chiusi, essi mostrano loro in appresso il pericolo che li minaccia se s'arrischiano a camminare da soli. Certo il pericolo non è grande e dopo qualche capitombolo alla fine imparerebbero a camminare: ma un caso di questo genere li rende timidi e li dissuade generalmente da ogni ulteriore tentativo.

È quindi per ogni singolo cosa difficile l'uscire da questa tutela diventata quasi in lui natura. Egli l'ha anzi presa in affezione ed è per il momento realmente incapace di servirsi del suo intelletto, perchè non vi è mai stato abituato. Le regole e le formule, questi strumenti meccanici dell'uso razionale o piuttosto dell'abuso dei suoi doni naturali, sono le catene che lo tengono in questa perpetua tutela. Chi le gettasse lungi da sè, non farebbe anche sopra il più piccolo fosso che un salto malsicuro, perchè non avvezzo a liberi movimenti. Pochi sono perciò quelli che sono riusciti, per una autoeducazione del proprio spirito, a liberarsi dalla tutela e tuttavia ad acquistare un incesso sicuro.

Più facile è che si illumini da sè una collettività; anzi è quasi, quando ne abbia la libertà, inevitabile. Perchè si trovano sempre, anche tra quelli preposti come tutori della grande massa, alcuni che pensano da sè e che, dopo d'avere scosso da sè il giogo della tutela, cercano di diffondere intorno a sè lo spirito d'un razionale apprezzamento del proprio valore e della vocazione di ogni uomo a pensare da sè. Degno di nota è questo: che il pubblico, il quale è stato dai suoi tutori sottoposto a questo giogo, costringe essi stessi in seguito a non uscirne, quando venga a ciò aizzato da quelli, fra i suoi tutori, che sono impenetrabili ad ogni illuminazione: tanto pericoloso è il seminare dei pregiudizi, i quali alla fine si volgono contro quelli stessi o i successori di quelli stessi, che li hanno seminati. Quindi un pubblico non può essere illuminato che lentamente. Una rivoluzione potrà produrre la fine di un despotismo personale e d'una oppressione cupida e dispotica; ma nuovi pregiudizi serviranno, come gli antichi, a dirigere ciecamente la grande moltitudine che non pensa.

Per questa illuminazione non s'esige tuttavia altro che libertà e invero la più innocente di tutte le libertà: quella di fare pubblicamente uso del proprio intelletto in tutti i punti. Io odo bene da tutte le parti esclamare: Non ragionate! Il militare dice: Non ragionate, ma fate l'esercizio! L'agente delle tasse dice: Non ragionate, ma pagate! Il prete dice: Non ragionate, ma credete! Qui abbiamo tante limitazioni della libertà. Ora quale limitazione è contraria alla illuminazione? E quale non vi è contraria, ma anzi vi contribuisce? — Io rispondo: il pubblico uso della ragione deve sempre essere libero ed esso solo può servire ad illuminare gli uomini; l'uso privato della stessa deve invece essere spesso molto strettamente limitato, senza che ciò particolarmente noccia al progresso dell'illuminismo. Io intendo per uso pubblico della ragione quello che uno ne fa, *come studioso,* dinanzi al pubblico dei lettori. Intendo per uso

privato l'uso che egli deve fare della propria ragione in un dato posto od uffizio civile a lui affidato. In quelle pratiche, le quali riflettono il pubblico interesse, è necessario un certo meccanismo, per virtù del quale alcuni membri della comunità debbono comportarsi del tutto passivamente, affine di poter essere indirizzati, per un artificioso accordo, verso le finalità pubbliche o almeno essere trattenuti dalla loro distruzione. Qui certo non è lecito ragionare: bisogna ubbidire. Ma in quanto questo membro del meccanismo statale si considera come membro della comunità, anzi della umanità civile, quindi in qualità di studioso, esso può benissimo ragionare senza che ne soffrano gli affari, ai quali esso, come membro passivo, è applicato. Così sarebbe esiziale se un militare, comandato dai superiori, volesse in servizio apertamente ragionare sulla convenienza o sull'utilità dei comandi: egli deve ubbidire. Ma non può equamente venir impedito, come studioso, di fare osservazioni sulle deficienze del servizio bellico e di sottoporle al giudizio del pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare le imposte: anzi un biasimo indiscreto, nell'atto che si paga, può essere punito come uno scandalo (che potrebbe provocare una resistenza generale). Ma con tutto ciò lo stesso non agisce contro il dovere di cittadino quando, come studioso, esprime pubblicamente i suoi pensieri contro l'inopportunità od anche l'ingiustizia di tali imposizioni. Così il prete è obbligato a regolare la sua esposizione ai suoi scolari ed alla sua comunità secondo il simbolo della chiesa a cui serve; perchè a questa condizione è stato assunto. Ma come studioso ha piena libertà, anzi quasi il dovere di partecipare al pubblico tutti i suoi ben meditati e rispettosi pensieri circa le deficienze di quel simbolo e di fare le sue proposte per un migliore ordinamento religioso ed ecclesiastico. Non vi è qui nulla che possa imbarazzare una retta coscienza. Perchè ciò che egli insegna per ufficio, come mandatario della chiesa, egli lo espone come qualche cosa che non ha la libertà di insegnare

secondo il suo privato giudizio, ma che ha il compito di esporre secondo le prescrizioni e nel nome d'un altro. Egli dirà: la nostra chiesa insegna questo o quello: e le prove, delle quali si serve, sono queste. Egli ricava così tutto il possibile vantaggio pratico per la sua comunità da proposizioni, che egli non sottoscriverebbe con piena coscienza, ma che tuttavia può impegnarsi ad insegnare, perchè vi può pure essere nelle medesime qualche verità ed in ogni caso non vi è nulla almeno che contraddica alla religione interiore. Perchè se credesse di trovarvi qualche cosa di simile, egli non potrebbe in coscienza attendere al suo ufficio: egli dovrebbe lasciarlo. L'uso quindi, che un maestro religioso fa della sua ragione dinanzi alla sua comunità, è solo un uso privato, perchè la comunità, per quanto grande, è sempre solo un'adunanza particolare: ed in tal rispetto egli, come prete, non è libero, nè può esserlo, perchè eseguisce soltanto un mandato di altri. Per contro come studioso, che con i suoi scritti parla al pubblico vero e proprio, cioè al mondo, ossia come ministro spirituale nell'uso pubblico della sua ragione, egli ha un'illimitata libertà di servirsi della sua ragione e di parlare in persona propria. Poichè, che i tutori del popolo (nelle cose spirituali) debbano essere anch'essi sotto tutela, è un assurdo che riesce soltanto alla perpetuazione di tutti gli altri assurdi.

(*Che cosa è l'illuminismo?* pag. 135-139).

Se la dottrina politica Kantiana è profondamente liberale nel senso che essa esige che la libertà dell'individuo sia rispettata il più che sia possibile e solo coartata quel tanto che è necessario perchè sia riducibile con tutte le altre sotto una legge comune, ossia perchè costituisca almeno esteriormente una volontà ed azione comune, in modo da rendere possibile quella comunione interiore, che sarà opera della legge morale, essa è tuttavia rigidissima nell'esigere il rispetto assoluto della legge: qui si riflette, nel campo del diritto, la severità inesorabile della sua morale. Nessun sentimentalismo quindi di fronte alla legge: nessuna pietà nella giusta repressione del delitto.

Il principio proverbiale, un poco paradossale in apparenza, ma vero: *Fiat justitia, pereat mundus*, cioè: Regni la giustizia, anche se tutte le canaglie di questo mondo dovessero andare alla perdizione, è un sano principio giuridico, che taglia d'un colpo tutte le vie oblique tracciate dall'astuzia o dalla violenza; purchè non venga frainteso come autorizzazione a sfruttare con il massimo rigore il proprio diritto (ciò che contrasterebbe col dovere morale) e venga inteso nel senso di obbligazione dei dominanti di non ricusare o sminuire ad alcuno il proprio diritto per parzialità o per compassione; al che sopratutto si esige una costituzione interiore dello stato eretto secondo i puri principii del diritto e di più anche un'associazione dello stesso con gli altri stati vicini o lontani in un'unità analoga a quella d'uno stato universale, che permetta la risoluzione giuridica delle loro controversie. Questo principio non vuole dir altro se non questo: le massime politiche non devono essere fatte dipendere dal benessere e dalla felicità che lo stato se ne aspetta, quindi non dal fine che lo stato propone di fatto al suo volere, come dal principio supremo (ma empirico) della saggezza politica; bensì dal puro concetto del dovere giuridico (dal dovere, il cui principio *a priori* è dato dalla ragione pura), siano poi le conseguenze fisiche quelle che si vuole. Il mondo non andrà alla fine solo perchè i malvagi saranno in minor numero. Il male morale ha questa proprietà inseparabile dalla sua natura, che esso è discorde e distruttivo di se stesso nei suoi fini (specialmente nel rapporto vicendevole dei malvagi) e così cede, sebbene per un insensibile progresso, al principio morale del bene.

(*Per la pace perpetua*, p. 160-161).

La legge penale è un imperativo categorico e guai a colui che s'addentra nei meandri tortuosi dell'utilità per ricavarne qualche cosa che, promettendo un vantaggio, esima dalla pena o la attenui, seguendo il detto farisaico: « È meglio

che un uomo perisca piuttosto che l'intiero popolo! ». Perchè quando la giustizia scompare, la vita degli uomini sulla terra non ha più alcun valore.

..... Ma qual maniera e grado di punizione è quello, che la giustizia pubblica erige a principio e criterio? Nessun altro che quello dell'uguaglianza, il non inclinare più dall'un lato che dall'altro. Quindi: il male che tu immeritatamente infliggi ad un altro, questo lo infliggi a te stesso. Se lo ingiurii, ingiurii te stesso; se lo derubi, derubi te stesso; se lo batti, batti te stesso; se lo uccidi, uccidi te stesso. Solo il diritto del taglione — ma bene inteso così come è imposto dal giudizio pubblico, non dal tuo giudizio privato — può dare in modo determinato la qualità e la quantità della pena: tutti gli altri principii sono oscillanti e non possono, per le considerazioni estranee che contengono, adeguarsi alle esigenze d'una giustizia pura e severa. Sembra, è vero, che la diversità delle condizioni non permetta d'applicare il principio di rimeritare il simile col simile; ma se anche ciò non è possibile secondo la lettera, può essere mantenuto in vigore secondo l'effetto, tenuto conto del modo di sentire dei cittadini delle classi più elevate. Così, p. es., la pena pecuniaria per una ingiuria verbale non è adeguata all'offesa: perchè chi ha molto denaro potrebbe allora permettersi il lusso d'ingiuriare; ma l'offesa all'amor proprio dell'uno può benissimo venir compensata con l'abbassare l'orgoglio dell'altro, ove questi sia per sentenza costretto non solo a fare pubblica ammenda, ma, p. es., a baciare la mano dell'offeso, per quanto di condizione inferiore. Così il ricco violento per i colpi dati ad un cittadino innocente delle classi inferiori, oltre che a fare ammenda, dovrebbe anche essere condannato alla pena della prigionia aggravata dalla solitudine e da un severo trattamento, ciò che, oltre al disagio, colpirebbe dolorosamente la vanità dell'offensore e così per via della vergogna rimeriterebbe adeguatamente il simile col simile. — Ma che cosa si vuol dire

quando si dice: se tu rubi, rubi a te stesso? Chi ruba rende l'altrui proprietà malsicura: egli si priva quindi (secondo la legge del taglione) della sicurezza d'ogni sua possibile proprietà: ora egli non ha nulla e vuole pur vivere: il che non è possibile altrimenti se non in quanto gli altri lo nutrono. Ma poichè lo stato non vuole fare ciò gratuitamente, così egli deve cedere allo stato le sue forze per un lavoro qualunque (lavori forzati, lavoro carcerario) e cade così per un certo tempo o, secondo il caso, per sempre, nella condizione di schiavo. — Ma se ha ucciso, deve morire. Non vi è qui nessun surrogato che soddisfaccia la giustizia. Non vi è nessuna uguaglianza tra una vita, per quanto miserabile essa sia, e la morte, quindi nessuna uguaglianza tra il delitto e la rimunerazione se non per mezzo della morte legale dell'uccisore, liberata però da ogni maltrattamento, che farebbe scempio dell'umanità nella persona del paziente. Anche se la società umana dovesse per l'accordo dei suoi membri sciogliersi (p. es., se un popolo abitante un'isola deliberasse di disperdersi in mezzo al mondo), l'ultimo omicida, che fosse nelle carceri, dovrebbe prima essere giustiziato, perchè ciascuno avesse il merito suo e non cadesse la colpa del sangue sul popolo che non avesse fatto giustizia: perchè esso dovrebbe venir considerato come avente parte a questa offesa della giustizia.

(*Metafisica dei costumi*, p. 159-161).

Ma la condizione suprema ed essenziale perchè si abbia veramente sulla terra il regno del diritto è la cessazione della guerra, non fra gli individui soltanto, ma anche fra gli stati. Ben è vero che questo è un ideale irrealizzabile in ogni tempo: ma ciò non toglie il dovere che ogni uomo ha di cooperare, per quanto egli può, affinchè esso si avvicini alla sua realizzazione; specialmente con la trasformazione interiore dei singoli stati nel senso della loro più perfetta costituzione ideale (lo stato repubblicano).

La ragione morale pratica esprime in noi il suo *veto* irrevocabile: non vi devono più essere guerre nè quella

che è fra me e te nello stato di natura, nè quella che è fra gli stati, i quali, sebbene siano all'interno giuridicamente ordinati, all'esterno (nel rapporto fra loro) sono ancora nello stato *exlege;* perchè non è la guerra la via, per cui ciascuno deve cercare il suo diritto. Non deve quindi essere questione se la pace perpetua sia o non sia un'utopia e se noi ci inganniamo nel nostro giudizio teoretico, quando ne ammettiamo la possibilità; ma noi dobbiamo agire come se la cosa fosse possibile (ciò che forse non è), cooperare alla sua fondazione ed alla riforma della costituzione dello stato in quel senso che ci sembra più utile al nostro fine (forse la costituzione repubblicana nei singoli e nel complesso), per mettere termine a quello stato continuo di guerra, che è stato finora lo scopo principale, verso il quale tutti gli stati hanno indirizzato le loro istituzioni interiori. E se anche il realizzamento completo di questo ideale dovesse rimanere sempre un pio desiderio, noi non ci inganneremo con ciò certamente nell'adottare la massima di indirizzare verso di esso i nostri sforzi, perchè questo è dovere: e l'assumere che la legge morale sia in noi un'illusione ci condurrebbe all'esecrabile desiderio di rinunziare piuttosto ad ogni attività della ragione e di vederci assimilati nei proprii principii, con le altre specie animali, nel comune meccanismo della natura.

(*Metafisica dei costumi,* p. 185).

La costituzione civile in ogni stato deve essere repubblicana.

La costituzione fondata in primo luogo secondo i principii della libertà dei membri d'una società (come uomini), in secondo luogo secondo i principii della dipendenza di tutti, come sudditi, da un'unica legislazione comune e in terzo luogo secondo la legge dell'uguaglianza degli stessi, come cittadini, — l'unica che scaturisca dall'idea del patto originario e su cui deve essere fondata ogni giusta legislazione,

è la costituzione repubblicana. Questa è pertanto, quanto al diritto, in se stessa quella che sta originariamente a fondamento di tutte le forme di costituzione civile. Ma noi ci chiediamo: non è essa anche l'unica che può condurre alla pace perpetua?

Ora la costituzione repubblicana, oltre ad essere scaturita dalle pure fonti del diritto, è anche quella che ci può aprire la possibilità di giungere al desiderato fine, cioè alla pace perpetua; e la ragione ne è questa. Se (come in questa costituzione non può essere altrimenti) per decidere della pace e della guerra si esige l'assenso dei cittadini, nulla è più naturale che, poichè essi devono decretare sopra di sè tutti i mali della guerra (combattere personalmente; pagare coi proprii averi le spese della guerra; rimediare alla meglio alle devastazioni che essa lascia; ed infine, per colmo dei mali, addossarsi il peso d'un debito perpetuo, che rende amara anche la pace) essi ci pensino seriamente a cominciare un gioco così pericoloso; laddove in una costituzione non repubblicana, dove il suddito non è cittadino, poichè il capo dello stato non è membro, ma proprietario dello stato e per la guerra non perde nulla del lusso della sua tavola, delle sue caccie, dei suoi castelli e delle sue feste, è la cosa più facile del mondo l'intraprendere una guerra, come una partita di piacere, per le cause più insignificanti, lasciando poi cinicamente al corpo diplomatico, che vi è sempre preparato, di cercarne per decenza una giustificazione.

(*Per la pace perpetua*, p. 127-128).

Come noi guardiamo con profondo disprezzo e chiamiamo rozzezza, grossolanità e degradazione bestiale l'attaccamento dei selvaggi alla loro libertà sconfinata di battagliare incessantemente fra loro, anzichè sottomettersi ad una coazione legale, da essi stessi stabilita, e così di preferire la libertà pazza alla libertà razionale, così dovrebbe credersi

che i popoli civili (uniti ciascuno per sè in uno Stato) debbano affrettarsi ad uscire il più presto possibile da una condizione così miserabile. Invece ogni Stato mette piuttosto la sua maestà appunto nel non essere sottomesso ad alcun vincolo legale esteriore e lo splendore del suo sovrano sta nell'avere a sua disposizione migliaia d'uomini disposti a lasciarsi sacrificare per un interesse che non li riguarda, mentre egli non corre alcun pericolo (1): e la differenza dei selvaggi europei dagli americani sta essenzialmente in ciò che mentre molte tribù di questi ultimi sono state divorate interamente dai loro nemici, i primi sanno utilizzare meglio i loro vinti e preferiscono, anzichè mangiarli, accrescere con essi il numero dei loro sudditi e così degli strumenti per altre guerre più vaste.

Data la malvagità dell'umana natura, che nei liberi rapporti dei popoli traspare apertamente (laddove nella società civile è velata dalla coazione del governo), è da meravigliarsi che la parola « diritto » non sia stata ancora cancellata come una pedanteria della politica di guerra e che nessun Stato abbia finora ardito di dichiararsi pubblicamente in tal senso: infatti vengono sempre ancora candidamente citati, a giustificazione d'un'aggressione, H. Grotius, Pufendorf, Vattel ed altri (puri nomi di parata) sebbene il loro codice, filosofico o diplomatico, non abbia nè possa avere la minima forza legale (perchè gli Stati, come tali, non stanno sotto una coazione esteriore comune) e sebbene non vi sia un solo esempio d'uno Stato, che da argomenti confortati con citazioni di uomini così insigni sia mai stato mosso a desistere dal suo proposito. — Questo omaggio, che ogni Stato (almeno in parole) rende al concetto del diritto,

---

(1) Un principe bulgaro all'imperatore greco, che voleva definire alla buona la sua contesa con lui per mezzo d'un duello, rispose: « Un fabbro, che ha delle tenaglie, non ha bisogno di prendere il ferro rovente dai carboni con le sue mani ».

prova tuttavia che vi è pure nell'uomo una disposizione morale più forte, sebbene ora sonnecchiante, a vincere una buona volta in sè il principio del male ed a sperare la stessa cosa degli altri: perchè altrimenti la parola « diritto » non verrebbe mai sulla bocca degli Stati, che vogliono aggredirsi a vicenda, eccetto che per ridersene, come nel caso di quel principe gallo che diceva: « È un privilegio dei forti che i deboli debbano ad essi ubbidire ».

(*Per la pace perpetua*, p. 131-133).

Gli eserciti stabili (*miles perpetuus*) devono col tempo scomparire intieramente. Perchè essi minacciano continuamente gli stati con la guerra, dovendo sempre apparire come pronti a sostenerla; eccitano gli stati a superarsi a vicenda nel numero degli armati, che non conosce limiti; ed in quanto per le spese in ciò impiegate rendono la pace ancora più oppressiva che una breve guerra, sono essi stessi causa di guerre aggressive dirette a liberarsi da questo peso; al che s'aggiunge che la professione di uccidere od essere ucciso per mercede costituisce un uso dell'uomo come semplice meccanismo nelle mani d'un altro (lo stato), che non si può conciliare col diritto dell'umanità nella propria persona. Ben altrimenti stanno invece le cose nel caso delle esercitazioni periodiche volontarie dei cittadini armati per difendere sè e la patria dalle aggressioni esterne.

(*Ib.*, p. 119-120).

## XII.

## Corollari pratici.

### C) *La vita religiosa.*

La religione non è altro, nella sua purezza, che la morale accompagnata dalla fede razionale, che necessariamente ne deriva: perciò in essa i precetti morali sono esposti come leggi divine. Nelle religioni storiche però si aggiunge sempre un elemento dogmatico-rituale (statutario), che non ha valore per sè, bensì come veicolo della religione vera: appunto per ciò (non avendo forza per sè) è dato come rivelato per via soprannaturale.

Che la religione non possa mai essere fondata su dogmi (per quanto essi siano ricondotti ad eccelsa origine) è chiaro già dal concetto stesso di religione. Non è l'insieme di certe dottrine date come rivelazione divina (questo è la teologia), ma l'insieme di tutti i nostri doveri, come precetti divini, che costituisce la religione. Questa non si distingue in alcun punto per la materia, cioè per l'oggetto, dalla morale, perchè essa si risolve essenzialmente in doveri; la sua distinzione è puramente formale, cioè essa è una legislazione della ragione, che mira a fortificare la volontà morale nell'adempimento di tutti i suoi doveri per mezzo dell'idea di Dio, che è derivata dalla morale stessa. Perciò essa è unica: non vi sono diverse religioni, bensì diverse forme di fede nella divina rivelazione e nelle sue forme statutarie, che non possono derivare dalla ragione; cioè vi sono diverse forme di rappresentazione sensibile della volontà divina aventi per fine di procacciarle influenza sugli spiriti; fra queste la più accettabile è, per quanto sappiamo, il Cristianesimo. Questo si trova perciò costituito nella Bibbia da due parti eterogenee; l'una, che costituisce il canone, e può esser detta la pura fede religiosa, fondata sulla semplice

ragione, senza dogmi); l'altra, che contiene l'*organon*, o veicolo della religione, e può esser detta la fede ecclesiastica, fondata interamente su dogmi, i quali, per valere come dottrine e precetti sacri, hanno avuto bisogno d'una rivelazione.

..... A questo veicolo appartiene anche il modo d'insegnamento che fu lasciato in balìa degli apostoli e non deve essere considerato come rivelazione divina, ma può valere solo in relazione al modo di pensare dei tempi d'allora, non come vero ammaestramento per se stesso. Esso ci si presenta o negativamente come semplice ammissione di certe opinioni errate, allora dominanti, per non urtare contro una illusione del tempo non direttamente contraria alla religione (p. es., quella degli indemoniati); o positivamente per servirsi della predilezione d'un popolo per la sua vecchia fede, volgente alla fine, onde introdurre la nuova; come, p. es., l'interpretazione della storia dell'antico testamento come preformazione del nuovo, una specie di giudaismo, che, quando venga erroneamente accolto nella dogmatica, in veste di parte essenziale, può ben provocare in noi il lamento: *Nunc istae reliquiae nos exercent* (Cicerone).

(*La disputa delle facoltà*, p. 77-79).

Kant non misconosce il valore pratico di questo elemento statutario; anzi ne mostra la necessità per lo svolgimento sociale della religione nelle chiese.

Nella pura fede religiosa si mira soltanto a ciò che costituisce essenzialmente la venerazione di Dio, cioè all'adempimento di tutti i doveri, come suoi precetti, secondo una pura disposizione morale; ma una chiesa, come unione di molti uomini, aventi tale disposizione, in una associazione morale, ha bisogno di un'obbligazione pubblica, di una certa forma ecclesiastica basata su condizioni empiriche, che è in sè accidentale e molteplice, quindi non può essere riconosciuta come dovere senza leggi divine statutarie. Ma il determinare questa forma non deve perciò

senz'altro venir considerato come un compito del legislatore divino: che anzi si può con fondamento assumere che la volontà divina sia che noi stessi realizziamo l'idea razionale d'una tale comunione e che, per quante volte gli uomini abbiano con infelice esito tentato questa o quella forma di chiesa, non dobbiamo cessare anche, se occorre, con nuovi tentativi, evitando alla meglio gli antichi errori, di tendere allo stesso fine: perchè questo compito, che è anche dovere, è stato lasciato esclusivamente all'uomo. Non si ha quindi ragione, nella fondazione e forma d'una chiesa, di ritenerne le leggi come opera statutaria divina: anzi è una presunzione il darle come tali per sottrarsi ad ogni ulteriore sforzo di migliorarne la forma od anche per usurpare una più alta autorità ed imporre alla moltitudine un giogo di dogmi ecclesiastici con l'aureola dell'autorità divina; nel che però sarebbe ugualmente presunzione il negare senz'altro che il modo, con cui è ordinata una chiesa, non possa forse anche essere dovuto ad uno speciale ordinamento divino, quando essa, per quanto vediamo, è nel massimo accordo con la religione morale e di più non si può bene comprendere come abbia potuto d'un tratto apparire senza la necessaria preparazione del pubblico nelle idee religiose.

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 120-121).

Il vero culto (morale) di Dio, che i fedeli, come sudditi e nello stesso anche cittadini del suo regno, viventi sotto leggi di libertà, debbono prestare, è, come il regno di Dio, anch'esso invisibile, cioè un culto del cuore (in spirito e verità) e può soltanto consistere nella disposizione ad osservare tutti i genuini doveri come precetti divini, non in azioni dirette esclusivamente a Dio. Ma l'invisibile ha bisogno nell'uomo di essere rappresentato da qualche cosa di visibile, anzi, ciò che è più, di essere da questo accompagnato per esigenze pratiche e, sebbene sia intellettuale,

di esser reso, secondo una certa analogia, intuitivo: il che, sebbene sia solo un mezzo indispensabile, ma molto esposto al pericolo di essere frainteso, per renderci intuitivo il nostro dovere nel servizio di Dio, viene tuttavia poi facilmente, per un'ulteriore illusione, facilmente scambiato per il culto stesso di Dio e così anche denominato.

Questo preteso servizio di Dio, ricondotto al suo vero spirito ed al suo vero senso, cioè ad una disposizione di spirito tutta consacrata al regno di Dio in noi e fuori di noi, può dalla ragione stessa venir diviso in quattro osservanze doverose, con le quali sono state poste in corrispondenza certe formalità; le quali, pur non stando con quelle in connessione essenziale, servono ad esse come di schema e perciò sono state fin dai tempi antichi considerate come buoni mezzi sensibili per risvegliare e fissare la nostra attenzione sul vero culto di Dio. Esse mirano tutte nel loro complesso a promuovere il bene morale e cioè: 1° a confermarlo in noi stessi e risvegliarne ripetutamente nello spirito la disposizione (la preghiera privata); 2° a diffonderlo esteriormente per mezzo di riunioni in giorni a ciò dedicati, le quali servono a proclamare le dottrine ed aspirazioni religiose (e le relative disposizioni) ed a procurarne la diffusione universale (la frequentazione della chiesa); 3° a propagarlo nelle generazioni, accogliendo nella comunione della fede i nuovi membri ed assumendo con ciò il dovere di ammaestrarveli (nella religione cristiana il battesimo); 4° alla conservazione di questa comunione con una ripetuta formalità la quale serve a stringere in modo durevole tutti i membri in un corpo morale secondo il principio dell'eguaglianza dei diritti fra sè e nella partecipazione ai frutti del bene (la comunione).

(*Ib.*, p. 225-226).

Però questo elemento statutario è anche il principio della corruzione delle religioni, quando viene preso per l'essenziale e così sovrapposto al vero elemento religioso, che è la vita morale.

Tutte le illusioni, con cui l'uomo inganna se stesso in materia di religione, hanno una sorgente comune. Tra le qualità morali di Dio, la santità, la grazia e la giustizia, l'uomo si volge ordinariamente in modo immediato alla seconda per sfuggire così alla terribile condizione di essere pari alle esigenze della prima. È cosa aspra essere un buon servo (si sente sempre parlare di dovere); è meglio essere un favorito, perchè allora molto è perdonato ed anche se vi pecca troppo gravemente contro il dovere, vi è sempre il mezzo di rimediarvi con la mediazione di qualche altro, che è favorito nel più alto grado, mentre si resta sempre quel cattivo soggetto che si era prima. E per circondare anche di qualche apparenza di realtà questo suo desiderio, l'uomo riporta il suo concetto dell'uomo (con tutti i suoi difetti), come è d'ordinario, sulla divinità; e come anche nei migliori reggenti della nostra specie la severità legislatrice, la grazia benefica e la rigida giustizia non cooperano, ciascuna separata e da sè (come dovrebbe essere) al moralizzamento delle azioni dei sudditi, ma si mescolano nel pensiero del reggente umano in occasione delle sue decisioni, in modo che basta far breccia nell'una di queste qualità, nella arrendevolezza della volontà umana, per determinare anche le altre due all'indulgenza: così l'uomo spera di fare la stessa cosa anche con Dio, volgendosi esclusivamente alla sua grazia. A questo fine egli si applica a tutte le formalità immaginabili che possono esprimere quanto egli veneri i precetti divini, ma per non aver bisogno di osservarli; e perchè le sue velleità inerti possano servire anche a compensare le sue trasgressioni, grida: Signore! Signore! per non aver bisogno di fare « la volontà del padre celeste »; e così praticando in modo solenne certi usi, che dovrebbero servir solo a vivificare una sincera disposizione morale, li trasforma in mezzi di grazia per se stessi; anzi pone la stessa fede in questi mezzi come una parte essenziale della religione, lasciando alla bontà della

Provvidenza la cura di fare di lui un uomo migliore; mentre egli per sua parte si preoccupa d'essere un uomo pio (venerazione passiva della legge divina), non virtuoso (applicazione di tutte le proprie forze all'osservanza della legge venerata), laddove solo quest'ultima qualità, congiunta con la prima, può costituire l'idea della vera disposizione religiosa. — Quando l'illusione di questo preteso favorito del cielo sale in lui fino alla fanatica immaginazione di sentire in sè speciali azioni della grazia (o perfino di giungere ad un intimo e secreto commercio con Dio), allora la virtù finisce per venirgli in disgusto ed essere per lui oggetto di disprezzo: onde non è meraviglia se pubblicamente si deplora che la religione serva ancor oggi così poco al miglioramento degli uomini e che la luce interiore (« sotto il moggio ») di questi prediletti della grazia non voglia risplendere anche esteriormente in buone opere, e ciò con preminenza sugli uomini buoni di bontà naturale, i quali accettano con semplicità la religione non per sostituire, ma per rafforzare quella disposizione virtuosa, che si esplica attivamente nella condotta buona. Il maestro dell' evangelo ha pure posto innanzi queste dimostrazioni esteriori nell'esperienza come pietra del paragone a cui ciascuno, come ai loro frutti, può riconoscerli e può anche riconoscere se stesso. Ma non si è mai veduto ancora che questi, che si pretendono straordinariamente favoriti (gli eletti), superino menomamente l'uomo naturalmente buono, sul quale si può riposare con fiducia e nel commercio quotidiano e negli affari e nel bisogno, che anzi in complesso non ne sostengono il paragone; ciò che prova che il retto cammino non va dalla grazia alla virtù, ma dalla virtù alla grazia.

(*Ib.*, p. 234-136).

L'adorazione di potenti esseri invisibili, che all'uomo inerme venne imposta dalla paura e dalla coscienza della sua debolezza, non fu subito senz'altro una religione vera

e propria; ma cominciò con un culto servile di Dio (o di idoli), che, quando assunse una forma regolare pubblica, diventò un culto sacerdotale e solo poichè poco per volta con queste leggi collegò la cultura morale dell'uomo, potè dirsi una chiesa; a questa però come a quello sta a fondamento una fede storica, nella quale si è alla fine cominciato a vedere un mezzo provvisorio di esposizione simbolica della pura fede religiosa ed uno strumento per la sua diffusione.

Da uno stregone tunguso al prelato europeo che governa chiesa e stato, dal rozzo vogulo che si pone al mattino sul capo la zampa d'una pelle d'orso con la breve preghiera: Non uccidermi! fino al raffinato puritano ed indipendente del Connecticut, vi è una estrema differenza nel modo, ma non nel principio di credere: perchè, in riguardo a questo, appartengono tutti ad una classe medesima, a coloro cioè, che pongono il loro culto di Dio in ciò che non serve affatto a rendere migliori gli uomini, ossia nella fede a certi dogmi e nell'osservanza di certe regole arbitrarie. Quelli soli che ripongono il culto di Dio nella disposizione morale d'una condotta buona si distinguono per il passaggio ad un principio radicalmente diverso e di gran lunga superiore, per il quale essi costituiscono una chiesa (invisibile), che abbraccia in sè tutti gli uomini di buona volontà e secondo la sua costituzione essenziale sola può dirsi la chiesa universale.

Tutti gli uomini mirano a guidare al loro vantaggio la potenza invisibile che impera sul destino umano: solo essi pensano diversamente circa il modo. Se essi pensano quella potenza come un essere intelligente e le attribuiscono una volontà, che decide della loro sorte, il loro affare è solo di scegliere la maniera con cui essi, che sono esseri soggetti alla sua volontà, possono con la loro condotta rendersi ad essa graditi. Se la pensano come un essere morale, possono facilmente persuadersi con la propria ragione che la condizione per conquistarne la benevolenza deve essere la

condotta moralmente buona e specialmente la buona disposizione come principio soggettivo della stessa. Ma l'Essere supremo potrebbe forse pure voler essere servito in un modo, che non può esserci rivelato dalla semplice ragione e cioè per mezzo di azioni, nelle quali noi non vediamo nulla di morale, ma che sono praticate da noi o perchè comandate da lui od anche solo per dimostrare la nostra sottomissione a lui: nell'un caso e nell'altro, quando queste azioni costituiscono un tutto sistematico di pratiche bene ordinate, è stabilito un culto di Dio. — Ora se queste due specie di servizio divino debbono essere collegate, o entrambe dovranno essere considerate come mezzi immediati di piacere a Dio o l'una delle due dovrà essere posta come mezzo dell'altra, che sarà il vero e proprio servizio di Dio. Che il servizio morale di Dio (*officium liberum*) gli sia direttamente gradito, è cosa per sè evidente. Ma non potrebbe essere considerato come la condizione suprema del compiacimento che Dio può avere dell'uomo (ciò che già è implicato nel concetto di moralità), se il servizio mercenario (*officium mercenarium*) potesse venir considerato come per sè grato a Dio: perchè allora nessuno potrebbe sapere quale servizio in un dato caso sarebbe da preferirsi, per regolarsi circa il proprio dovere, o come dovrebbero completarsi. Quindi le azioni, che non hanno in sè valore morale, debbono venir considerate come grate a Dio, in quanto esse servono come mezzo per promovere ciò, che nelle azioni è direttamente bene (la moralità), in quanto cioè concorrono al servizio morale di Dio.

Ma l'uomo che si serve di azioni, le quali per sè non contengono nulla di grato a Dio (di morale), come di mezzi per acquistare direttamente la benevolenza divina e con ciò l'esaudimento dei suoi desiderii, è nell'illusione di possedere un'arte di produrre con mezzi naturali effetti soprannaturali: questi tentativi sono ciò che si dice magìa, alla qual parola però (che contiene il concetto accessorio d'un rapporto col demonio, mentre quei tentativi possono anche

venir pensati come intrapresi, per ignoranza, con intenzione moralmente buona) sostituiremo il noto termine « feticismo ».

... Chi dunque premette l'osservanza di leggi statutarie, note solo per rivelazione, servendosene non solo come di mezzi per la disposizione morale, ma come di condizioni oggettive per essere immediatamente gradito a Dio, e pospone a questa fede storica la preoccupazione della condotta buona, trasforma il servizio di Dio in un puro feticismo e pratica un culto superstizioso, che trasforma il progresso verso la vera religione in un regresso. Tanto importa, quando si tratta di collegare due cose buone, l'ordine in cui esse vengono collegate! — Ed in questa distinzione sta la vera illuminazione della ragione: solo per essa il servizio di Dio diventa un servizio libero, morale. Ma quando essa è dimenticata, allora invece della libertà dei figli di Dio è imposto all'uomo il giogo d'una legge statutaria, la quale, per ciò che impone incondizionatamente di credere cose, le quali possono essere conosciute solo storicamente e quindi possono essere non convincenti per tutti, è per un uomo coscienzioso un giogo ancor più pesante di quanto possa esserlo tutto l'arsenale delle pratiche divote, rispetto alle quali è sufficiente compierle, per essere d'accordo con le regole d'una data chiesa, senza aver bisogno di professare internamente od esternamente la credenza che esse sono una istituzione di Dio: perchè questo propriamente è ciò che pesa sulla coscienza.

La superstizione bigotta regna quindi nella chiesa, quando in essa prevale un culto feticistico: ciò che s'incontra dappertutto dove non sono i principii della moralità, ma le leggi statutarie, le regole di fede e le pratiche divote, che ne costituiscono il fondamento e l'elemento essenziale. Vi sono anzi delle chiese, nelle quali il feticismo è così molteplice e meccanico, che sembra quasi prendere il posto di ogni moralità e quindi anche della religione ed avvicinarsi ad una forma di paganesimo: ma il più od il meno poco

importa qui dove il valore o il non valore dipende dalla natura del principio che si pone a capo di tutto l'ordinamento. Se questo principio impone la docile sottomissione ad un dogma come una servitù mercenaria, non il libero omaggio, che deve in primo luogo essere prestato alla legge morale, per quanto poche possano essere le pratiche imposte, basta che esse siano dichiarate incondizionatamente necessarie: noi abbiamo allora una fede feticistica, che serve a dominare la moltitudine e per l'obbedienza ad una chiesa (non alla religione) a privarla della sua libertà morale. La costituzione sua può essere monarchica od aristocratica o democratica, ciò riflette solo l'organizzazione: ma la sua costituzione è e rimane in tutte queste forme sempre dispotica. Dove i dogmi della fede sono le leggi costitutive, là domina un clero, che crede di poter fare a meno della ragione ed infine anche della scienza delle Scritture, perchè esso, come unico custode ed interprete della volontà del legislatore invisibile, solo ha l'autorità di amministrare il patrimonio della fede e quindi, investito di questa autorità, non ha bisogno di persuadere, ma solo di comandare. — E poichè fuori del clero, tutti gli altri sono laici (non escluso il capo della società politica), la chiesa domina alla fine lo stato, non con la violenza, ma con l'influenza sugli spiriti ed anche per la prospettiva del vantaggio che lo stato, a suo dire, ritrae da quell'obbedienza incondizionata, a cui una disciplina spirituale ha abituato anche il pensiero del popolo; nel che però insensibilmente l'abitudine dell'ipocrisia mina l'onestà e la fedeltà dei sudditi, li abitua alla falsità anche nella vita civile e così, come tutti i principii errati, raggiunge perfettamente l'opposto di ciò che si era avuto di mira.

Tutto questo è l'inevitabile conseguenza di quella trasposizione (a primo aspetto così irrilevante) dei principii della fede religiosa unica e vera, che si è fatta quando si trattava di decidere quale dei due dovesse ottenere il primo

posto come condizione suprema. È giusto, è ragionevole ammettere che non soltanto i « sapienti secondo la carne », i dotti o gli intellettuali sono chiamati a questa illuminazione in riguardo alla loro vera salute — perchè di questa fede deve essere capace l'intiero genere umano —: anche l'ignorante e la mente più limitata deve poter partecipare a questo ammaestramento ed a questa intima convinzione. Ora sembra che una fede storica, specialmente se i concetti, di cui ha bisogno per le sue notizie, sono del tutto umani e adatti al senso, corrisponde appunto a quest'esigenza. Perchè che cosa è più facile che afferrare una narrazione semplice e resa intuitiva e parteciparla o ripetere le formule di misteri, con cui non è necessario connettere un senso? E quanto facilmente tutto questo, specialmente se rafforzato da grandi promesse, trova un universale accesso: e quanto profondamente può radicarsi la fede nella verità d'un tale racconto, che per di più si fonda sopra un documento riconosciuto da secoli come autentico! Una simile fede è certo adatta anche alle menti più comuni. Ma sebbene l'esposizione di tali eventi storici e la fede nelle pratiche stabilite su di essa non siano fatte solo o precipuamente per i dotti od i filosofi, questi non ne sono tuttavia esclusi; ed allora sorgono tante difficoltà, sia in riguardo alla loro verità, sia in riguardo al senso, in cui devono essere prese, che l'assumere come condizione suprema d'una fede universale e sola vera una tale fede, la quale è soggetta (per gli spiriti sinceri) a tante controversie, è la cosa più stolta che si possa pensare. — Ora vi è una conoscenza pratica, che, sebbene riposi unicamente sulla ragione e non abbia bisogno di alcuna storia, è così intima ad ogni uomo, anche al più semplice, come se fosse letteralmente scritta nel suo cuore: una legge (la legge morale), che basta nominare per essere subito d'accordo con tutti circa il suo valore e che è unita nella coscienza d'ognuno ad un senso d'incondizionata obbligazione; e ciò che è più, questa conoscenza o conduce

già per sè alla fede in Dio o almeno basta a determinarne il concetto come d'un legislatore morale, quindi guida ad una fede religiosa, che non solo è comprensibile ad ogni uomo, ma è anche piena di elevatezza morale: anzi essa guida a questa fede in modo così naturale, che se si fa la prova, si troverà potersi condurre per domande ogni uomo, senza avergliene mai nulla insegnato, a trovarla da sè. È quindi non solo opera saggia cominciare da questa e farvi seguire la fede storica, che con essa armonizza, ma è anche dovere farne la condizione suprema della speranza della salute, qualunque cosa possa promettere la fede storica; lasciando valere questa come universalmente obbligatoria solo in quanto la pura fede religiosa ce ne dà l'esplicazione, perchè solo sotto questa condizione contiene una dottrina universalmente valida; poichè la fede morale è aperta anche alla fede storica, in quanto la trova utile a vivificare la sua pura disposizione religiosa e conferisce così anche ad essa un valore morale, perchè allora essa è libera e non estorta con minaccie, che le tolgono ogni sincerità.

(*Id.*, p. 205-213).

Prima condizione d'una sana vita religiosa è che sopra ogni elemento storico o dommatico, che ha solo valore di mezzo, sia posta la pura fede morale, che è la fede fondamentale ed essenziale.

Dato che in una chiesa il servizio di Dio sia essenzialmente diretto al culto morale dello stesso secondo le leggi prescritte all'umanità in generale, si può ancora chiedere se il contenuto dell'insegnamento religioso debba in essa esser costituito solo dalla dottrina della pietà, oppure anche da quella della moralità pura, ciascuna separatamente.

La pietà religiosa contiene due determinazioni della disposizione morale in rapporto a Dio: è timore di Dio nell'adempimento dei suoi precetti per dovere di suddito, cioè per rispetto della legge; è amore di Dio per libera elezione e compiacenza nella legge, cioè per dovere di figlio. Ambedue

contengono dunque, oltre alla moralità, il concetto d'un essere soprannaturale, dotato di quelle proprietà che si esigono per il realizzamento del bene supremo, che è compreso nella legge, ma trascende le nostre forze; circa il quale essere però noi siamo sempre in pericolo, quando noi andiamo al di là del rapporto dell'idea sua con noi, di formarne un concetto antropomorfico, contrario ai nostri stessi principii morali; e la cui idea non può stare per sè nella ragione speculativa, ma deriva la sua stessa origine, anzi anche la sua forza interamente dal rapporto col nostro dovere, che ha invece il suo fondamento in se stesso. Ora che cosa è più naturale, nel primo ammaestramento giovanile ed anche nella predicazione: anteporre la dottrina della morale alla dottrina della pietà o questa a quella (che non sarebbe più menzionata come distinta)? Entrambe stanno in un necessario rapporto fra loro. Ora ciò non è possibile se non in quanto, poichè non sono identiche, l'una deve essere pensata ed esposta come fine, l'altra come mezzo. Ma la dottrina morale sta da sè (anche senza il concetto di Dio), la dottrina della pietà contiene il concetto d'un essere, da noi rappresentato in rapporto alla nostra moralità come causa, che deve supplire alla nostra impotenza relativamente al fine morale supremo. La dottrina della pietà non può quindi da sè costituire il fine ultimo del tendere morale, ma solo servire come mezzo a rafforzare ciò che per sè costituisce l'uomo migliore, la disposizione morale: in quanto essa promette ed assicura a questa, che è lo sforzo verso il bene, anzi verso la santità, la realizzazione del fine ultimo, al quale la volontà morale sente di non poter giungere da sè. Il concetto della virtù è invece tolto dall'anima stessa dell'uomo. Egli lo possiede già interamente in sè, sebbene non sviluppato e non ha bisogno di ricavarlo, come il concetto della religione, con ragionamento. Nella sua purezza, nel risveglio della coscienza della non sospettata potenza nostra di diventare padroni dei più grandi ostacoli

che sono in noi, nella dignità dell'umanità, che l'uomo deve venerare nella sua persona e nel suo destino, verso il quale tende per esserne partecipe, vi è qualche cosa, che eleva l'anima e l'innalza fino alla divinità, che è venerabile solo per la sua santità e la sua qualità di legislatore morale; sì che l'uomo, anche quando è ancora ben lontano dal dare a questo concetto la forza di agire sulle sue massime, ne sente tuttavia parlare volontieri, perchè egli si sente già in certo modo nobilitato da questa stessa idea; laddove il concetto d'un Signore del mondo, che fa per noi del dovere un precetto, è ancora per lui molto lontano e, se anche egli prendesse di lì il principio, correrebbe pericolo di deprimere il suo coraggio (che concorre a costituire l'essenza della virtù) e di trasformare la pietà in soggezione adulatrice e servile. Questo coraggio di stare sui proprii piedi viene poi rafforzato dalla teoria della riconciliazione, che segue alla dottrina morale; essa ci rappresenta ciò, che ora è immutabile, come un conto chiuso e ci apre la via ad una nuova direzione della vita, laddove, se si parte da questa teoria, il vano sforzo di rendere come non avvenuto ciò che è avvenuto (l'espiazione), la paura per la responsabilità relativa, la rappresentazione della nostra assoluta impotenza al bene e la paura della ricaduta nel male tolgono all'uomo il coraggio e lo abbattono in uno stato di passività morale gemebonda, che non osa nulla di buono e di grande, ma tutto aspetta dal desiderio. — Tutto dipende, riguardo alla disposizione morale, dal concetto supremo a cui si subordinano i proprii doveri. Se la prima cosa è la venerazione di Dio, a cui si subordina la virtù, questo essere è un idolo, cioè è pensato come un essere, al quale possiamo sperare di piacere non con la condotta morale nel mondo, ma con l'adorazione e le adulazioni: la religione allora è idolatria. — La pietà non è quindi il surrogato, ma il compimento della virtù, che deve coronare i nostri sforzi con la speranza di giungere una volta, alfine, al trionfo di tutti i nostri fini morali.

(*Id.*, p. 213-227).

**Il concetto cardinale della religiosità pura, fondata sulla fede morale, è il concetto di Dio santo, buono e giusto.**

Quest'idea di un Signore morale del mondo è un compito per la nostra ragione pratica. Non importa a noi tanto di sapere che cosa è Dio in se stesso, quanto ciò che è per noi come esseri morali; sebbene noi dobbiamo, in vista di questa relazione, pensare ed assumere la natura divina così costituita come lo esige tutta la perfezione che è necessaria per il compimento della sua volontà in questo rapporto (per es., come un essere immutabile, onnisciente, onnipotente, ecc.); senza di questo rapporto noi non possiamo conoscere nulla di lui.

In corrispondenza a questo bisogno della ragione pratica la vera ed universale fede religiosa è fede in Dio: 1° come creatore onnipotente del cielo e della terra, cioè, dal punto di vista morale, come santo legislatore; 2° come conservatore del genere umano, come reggitore buono e protettore morale dello stesso; 3° come amministratore delle sue sante leggi, cioè come giusto giudice.

Questa fede non contiene nessun mistero, perchè esprime solo il rapporto morale di Dio col genere umano: essa si offre da sè ad ogni ragione umana e quindi si trova nella religione della maggior parte dei popoli civili. Ma poichè questa fede che, in vista di una pura fede religiosa in genere, ha purificato da funesti antropomorfismi il rapporto morale dell'uomo con l'essere supremo, adattandolo alla schietta moralità d'un popolo di Dio, è stata per la prima volta espressa nella dogmatica cristiana ed in essa pubblicamente esposta al mondo, così ben si può chiamare l'esposizione sua la rivelazione di ciò che agli uomini era stato fino allora e per loro propria colpa un mistero.

In essa infatti si dice in primo luogo: si deve rappresentare il legislatore supremo non come pietoso ed indulgente per la debolezza degli uomini, nè dispotico ed imperante solo secondo il suo sconfinato diritto; e le sue leggi

non come precetti arbitrarii senza rapporto coi nostri concetti della moralità, ma come leggi aventi per fine la santità dell'uomo. In secondo luogo si deve porre la sua bontà non in un'incondizionata benevolenza verso le sue creature, ma in ciò, che esso ha prima riguardo alla natura morale di esse, per la quale soltanto possono piacergli, e solo dopo supplisce alla loro impotenza di soddisfare da sè a questa condizione. In terzo luogo la sua giustizia non può essere pensata come benigna e flessibile (ciò che contiene una contraddizione) e nemmeno come esercitata nella qualità di santo legislatore (dinanzi al quale nessuno è giusto), ma come limitazione della bontà, a condizione dell'accordo degli uomini con la santa legge, per quanto essi come uomini possono corrispondere alle sue esigenze. — In una parola, bisogna servire Dio nella sua triplice qualità morale specificatamente distinta; per la qual cosa la denominazione delle diverse persone (non fisiche, ma morali) di un solo e medesimo essere è un'espressione passabile. Questo simbolo di fede esprime nello stesso tempo tutta la pura religione morale, che senza questa distinzione corre pericolo, seguendo la tendenza dell'uomo a rappresentarsi Dio come un reggitore umano, di degenerare in una fede antropomorfica mercenaria.

(*Id.*, p. 161-164).

Questa fede religiosa esclude naturalmente come superstiziosa, oltre che irrazionale, la credenza nel miracolo.

Quando una religione morale (che non deve essere posta in dogmi e pratiche, ma nella disposizione interiore all'osservanza di tutti i doveri come precetti divini) deve essere fondata, debbono gli stessi miracoli, che la storia collega con la sua introduzione, rendere alla fine inutile la fede nel miracolo: perchè è un grado colpevole di incredulità morale il non voler concedere autorità sufficiente ai precetti del dovere, che la ragione ha tracciato originariamente

nel cuore dell'uomo, se non in quanto sono anche confermati da miracoli: « se non vedete segni e miracoli non credete ». È perfettamente conforme alla mentalità comune degli uomini il credere che, quando una religione formalistica e rituale va verso la fine e deve a suo posto essere introdotta una religione fondata in spirito e verità (della disposizione morale), l'introduzione di questa debba, per quanto non ne abbia bisogno, essere accompagnata e quasi adornata da miracoli per annunziare il tramonto della prima, che senza miracoli non avrebbe avuto autorità alcuna; in modo anzi che, per guadagnare i seguaci dell'antica alla nuova religione, quella viene spiegata come la preformazione antica, ora svolta perfettamente, di ciò che nella nuova religione costituisce il fine ultimo della Provvidenza. Ma in tali circostanze è superfluo combattere quei racconti e quelle interpretazioni adesso che la nuova religione è già sorta e si mantiene da sè per l'avvenire su fondamenti razionali, pur avendo avuto bisogno a suo tempo di essere introdotta con tali sussidii: bisognerebbe, per dar loro peso, ammettere che il semplice credere e ripetere cose inconcepibili (ciò che può fare ciascuno senza diventare con ciò migliore) sia l'unico mezzo di piacere a Dio: una supposizione che dobbiamo respingere con tutte le forze. Può essere dunque che la personalità del maestro dell'unica religione vera per sempre sia un mistero, che il suo apparire sulla terra e il suo disparire, la sua vita mirabilmente attiva e il suo soffrire siano puri miracoli, anzi che la storia stessa, in cui sono documentati tutti questi miracoli, sia anch'essa un miracolo (una rivelazione soprannaturale): noi possiamo lasciare tutto questo intatto, qualunque valore esso abbia, anzi onorare ancora l'involucro che ha servito a diffondere universalmente una dottrina, la cui conferma riposa su d'un documento, che è indelebilmente scritto in ogni anima e non ha bisogno di miracoli: purchè noi, quanto all'uso di queste notizie storiche, non poniamo come un

elemento essenziale della religione il principio che il conoscerle, crederle e professarle sia per sè qualche cosa che può renderci accetti a Dio.

(*Id.*, p. 95-96).

In tutto ciò, che non ci è rivelato dalla ragione, è dovere portare una saggia e coscienziosa riserva: la credulità facile e leggera è un peccato contro la coscienza, un'ipocrisia ed una colpa.

Laddove quelli, che hanno fatto anche solo i primi passi nella libertà di pensiero, mentre prima stavano sotto il giogo servile di una fede (p. es., i protestanti), subito si ritengono tanto più elevati, quanto meno è imposto loro di credere, presso di quelli, che non hanno potuto o voluto iniziare niente di simile, accade tutto il contrario: essi prendono per principio che è meglio credere troppo che troppo poco. Perchè quello che si fa in più del proprio dovere quanto meno non nuoce e può anche giovare. — Su questa illusione, che pone a principio la disonestà nelle professioni di fede, si fonda la così detta massima di sicurezza nelle questioni di fede (*argumentum a tuto*); se è vero ciò che io credo intorno a Dio, sono a posto; se non è vero e non è nemmeno alcunchè di illecito, ho solo creduto qualche cosa di superfluo, che non era necessario, mi sono perciò tutt'al più addossato una piccola noia, che del resto non era una colpa. Il pericolo, che viene dalla mancanza di sincerità, l'offesa della coscienza, che viene dall'affermare per certo anche dinanzi a Dio ciò di cui pure si ha coscienza che non è di natura tale da poter essere assicurato con assoluta fiducia, questo l'ipocrita non lo calcola per nulla. — La vera massima di sicurezza, sola conciliabile con la religione, è invece l'opposta: quello che può essere a me dato soltanto come mezzo o condizione della beatitudine, non dalla mia stessa ragione, ma dalla rivelazione e può essere accolto nella mia professione di fede solo per mezzo d'una fede storica, questo io non posso tenerlo

ed assicurarlo come certo, ma nemmeno respingerlo come falso. Tuttavia, senza voler decidere su questo punto, io spero che quello, che vi può essere contenuto di salutare, possa giovarmi, certo a condizione che io, per la mancanza di una disposizione morale nella condotta buona, non me ne renda indegno. In questa massima è contenuta la vera sicurezza morale, quella che dipende dalla coscienza morale: laddove vi è il massimo pericolo e la massima incertezza in quella pretesa regola di prudenza, che vorrebbe astutamente evitare i danni, che possono venirmi dal non credere, e così alla fine, per tenere con ambo le parti, finisce per guastarsi con entrambi.

Se l'autore d'un simbolo di fede, se il dottore d'una chiesa, anzi ogni uomo, in quanto deve internamente confessare a sè che egli ritiene vere certe proposizioni, perchè sono rivelazioni divine, si chiedesse: ardiresti tu in presenza di Colui che scruta i cuori assicurare la verità di queste proposizioni sopra tutto ciò che a te è caro e sacro? io dovrei avere un ben basso concetto della natura umana per non prevedere che anche il più ardito maestro di religione qui dovrebbe tremare. E se così è, come si concilia con una scrupolosa coscienza l'incitare gli altri ad una simile professione di fede, che non ammette riserve, e l'imporre come dovere e dovere religioso l'audacia di tali assicurazioni, sopprimendo del tutto la libertà umana che pure è assolutamente indispensabile in ogni atto morale (come è l'adesione ad una fede) e non lasciando nemmeno posto al buon volere che grida: « Io credo, o Signore, ma tu aiuta alla mia mancanza di fede! ».

(*Ib.*, p. 220-222).

Anche circa la preghiera, quando non sia soltanto l'espressione dell'intima disposizione religiosa, il giudizio di Kant è assai riservato e severo: l'interpretazione comune della preghiera, come mezzo di grazia, la fa degenerare facilmente in un atto superstizioso ed egoistico.

Il pregare, pensato come una formalità religiosa interiore e perciò come mezzo di grazia, è un'illusione superstiziosa: perchè è l'espressione d'un desiderio di fronte ad un Essere, che non ha bisogno d'alcuna dichiarazione del proprio stato interiore da parte di chi desidera, quindi è un atto che si risolve in nulla e non è compreso in alcuno dei doveri che ci stanno dinanzi come precetti di Dio, e così un atto che non è un vero servizio di Dio. Un sincero desiderio di essere accetti a Dio in tutto il nostro operare, cioè una disposizione costante, in tutte le nostre opere, di considerarle come fatte al servizio di Dio, questo è lo spirito della preghiera, che può e deve aver luogo in noi senza interruzione. Ma il rivestire questo desiderio (anche solo interiormente) di parole e di formule, se può tutto al più avere il valore di un mezzo per ravvivare ripetutamente in noi quella disposizione, non può avere alcun rapporto immediato col volere divino, quindi non può essere per tutti un dovere; perchè un mezzo può solo essere prescritto a colui che ne ha bisogno in vista d'un dato fine, ma non tutti certamente hanno bisogno di questo mezzo (il parlare dentro di sè e con sè per parlare tanto più chiaramente, come si crede, con Dio): che anzi con una progressiva purificazione ed elevazione della disposizione morale si deve mirare a vivificare in noi più che si possa questo spirito della preghiera ed a lasciarne infine cadere la parola esteriore. Poichè questa, più che altro, indebolisce, come tutto ciò che è rivolto solo indirettamente ad un certo fine, l'azione dell'idea morale. La considerazione della profonda saggezza della creazione divina nelle piccole cose e della sua maestà nelle grandi, così come essa ha potuto in ogni tempo essere conosciuta dagli uomini e nei tempi più recenti è stata approfondita fino alla più alta ammirazione, ha una tale forza non solo di gettare lo spirito in quella disposizione passiva che quasi annichila l'uomo ai suoi proprii occhi e che noi diciamo adorazione, ma anche di innalzarlo e fortificarlo

rispetto alla sua destinazione morale, che di fronte ad essa le parole, fossero anche quelle del regale salmista, Davide, dovrebbero sparire come un vanissimo suono, poichè il sentimento che nasce da una tale intuizione dell'opera di Dio è inesprimibile. — Poichè inoltre gli uomini, data la loro disposizione verso la religione, volentieri convertono ciò che propriamente si riferisce solo al loro miglioramento morale in un servizio cortigiano, dove l'umiltà e le celebrazioni sono in generale tanto meno sentite moralmente, quanto più sono ricche di parole: così è tanto più necessario, anche nelle prime pratiche della preghiera, presso i bambini, che hanno bisogno dell'espressione verbale, imprimere loro nella mente con cura che la parola non conta per se stessa e che l'essenziale è di vivificare la disposizione ad una condotta accetta a Dio, al che la parola serve soltanto come uno strumento dell'immaginazione: perchè del resto tutte quelle manifestazioni devote corrono il pericolo di produrre una devozione ipocrita invece di un servizio pratico, che non consiste soltanto in sentimenti.

(*Ib.*, p. 228-232).

La società religiosa corrispondente alla religione morale pura è una chiesa ideale, che rappresenta, per quanto è possibile ad uomini, il regno morale di Dio sulla terra ed accoglie in sè, come la chiesa invisibile che ne è il modello, gli spiriti migliori di tutte le confessioni.

La vera chiesa (visibile) è quella che rappresenta il regno di Dio sulla terra, per quanto ad uomini è possibile. Le esigenze e quindi anche le caratteristiche della vera chiesa sono le seguenti:

1° L'universalità, quindi l'unità numerica; essa deve già averne in sè la disposizione in ciò che, sebbene divisa e discorde nelle opinioni non essenziali, in riguardo al suo fine essenziale è fondata su principii, che devono condurre necessariamente alla riunione di tutti in un'unica chiesa (quindi nessuna sètta).

2° Come qualità, la purezza, la riunione di tutti secondo puri motivi morali (purificata dalla stupidità della superstizione e dalle illusioni del fanatismo).

3° La relazione sotto il principio della libertà: e ciò tanto per il rapporto interno fra i singoli membri, quanto per il rapporto esterno della chiesa con lo stato, pensati l'uno e l'altro come organismi liberi (quindi nè gerarchia, nè illuminatismo, che è una specie di democrazia religiosa fondata sulle ispirazioni dei singoli, le quali possono essere diverse da individuo ad individuo).

4° Come modalità, l'immutabilità della sua costituzione: con riserva però della mutabilità secondo i tempi e le circostanze dei suoi ordinamenti accidentali concernenti soltanto l'amministrazione; al che tuttavia essa deve già contenere in sè (nell'idea del suo fine) i sicuri principii *a priori* (quindi sotto leggi originarie, imposte una volta per sempre pubblicamente, come un codice, non sotto simboli arbitrarii, che, perchè opera artificiosa, sono contingenti, esposti alla contraddizione e mutevoli).

Una comunione morale considerata come chiesa, come semplice rappresentante d'una repubblica divina, non può avere una costituzione analoga, nei principii, alla costituzione politica. Essa non è in ciò nè monarchica (sotto un papa o patriarca), nè aristocratica (sotto vescovi e prelati), nè democratica (come nelle sètte degli illuminati). Essa potrebbe meglio di tutto venir paragonata ad una comunità famigliare sotto un comune capo morale invisibile, il cui santissimo figlio, che conosce la sua volontà e ad un tempo è legato coi vincoli del sangue con tutti i suoi membri, ne fa le veci, manifestando la volontà del Padre agli altri, che perciò onorano in lui il Padre ed iniziano una libera, universale e duratura società di tutti i cuori.

(*Ib.*, p. 115-117).

La diversità delle opinioni circa la maggiore o minore convenienza del veicolo [statutario] della religione in riguardo al suo fine supremo, che è di rendere gli uomini

moralmente migliori, può al più produrre una varietà di sètte ecclesiastiche, ma non di sètte religiose, ciò che sarebbe contrario all'unità ed universalità della religione. I cattolici e i protestanti illuminati possono pertanto considerarsi come fratelli di fede, pur senza mescolarsi: gli uni e gli altri nell'attesa che il tempo, con l'aiuto dei governi, avvicini a poco a poco le formalità della fede alla dignità del suo fine, cioè alla religione vera e propria.

(*La disputa delle facoltà*, p. 96).

Il segno caratteristico della vera chiesa è la sua universalità: e segno di questo alla sua volta è la necessità, il poter essere determinato in un unico modo. Ora la fede storica (fondata sulla rivelazione come esperienza) ha solo una validità particolare, vale cioè solo per quelli, a cui è pervenuta la narrazione, sopra la quale essa riposa, e come ogni conoscenza empirica, non contiene in sè la coscienza che l'oggetto creduto debba essere così e non altrimenti, ma soltanto che è così: quindi contiene in sè la coscienza del suo carattere accidentale. Può quindi servire per una fede ecclesiastica (delle quali possono esservi molte), ma solo la pura fede religiosa fondata interamente sulla ragione può essere riconosciuta come necessaria, quindi come la sola che caratterizza la vera chiesa. — Se perciò (conforme all'inevitabile limitazione della ragione umana) una fede storica si associa, come veicolo, alla religione pura, ma con la coscienza che è solo un veicolo e la fede di questa chiesa implica in sè il principio di avvicinarsi continuamente più che si possa alla pura fede religiosa, per far senza, alla fine, anche del veicolo, una tal chiesa può ben dirsi la vera chiesa: ma poichè sulle dottrine storiche si può sempre disputare, sarà solo la chiesa combattente; però con la speranza di risolversi un giorno nella immutabile chiesa trionfante, nella quale tutte le differenze saranno conciliate!

(*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 132).

È una necessaria conseguenza della disposizione morale in noi, che è il fondamento e nello stesso tempo l'interprete di ogni religione, che questa alla fine gradatamente si liberi da tutte le determinazioni empiriche, da tutti gli statuti fondati sulla storia, che per mezzo d'una fede ecclesiastica riuniscono provvisoriamente gli uomini nel culto del bene e così regni finalmente sopra tutti la pura religione razionale, « perchè Dio sia tutto in tutto ». — Gli involucri, sotto cui l'embrione acquistò forma umana, debbono essere deposti, se esso deve venire alla luce. La guida della tradizione sacra con i suoi appoggi, i dogmi statutarii e le osservanze pratiche, che rese a suo tempo buoni servizi, diventa di mano in mano sempre meno necessaria, anzi col tempo un impaccio, quando il bambino è diventato un uomo. Fino a che il genere umano « fu un bambino, ebbe la sapienza d'un bambino » e seppe combinare con i dogmi, che gli erano stati imposti senza opera sua, una certa dottrina, anzi anche una filosofia ancella della chiesa; « ma ora che è diventato uomo, depone ciò che è proprio del bambino ». Cessa l'umiliante distinzione fra chierici e laici e nasce dalla vera libertà l'uguaglianza, ma senza anarchia, perchè ciascuno obbedisce alla legge (non statutaria) che egli detta a se stesso e che nello stesso tempo considera come la rivelazione alla ragione della volontà di Dio; la quale invisibilmente riunisce tutti sotto un comune governo in uno stato, che era prima poveramente rappresentato e preparato nella chiesa visibile. — Tutto questo dobbiamo attendere non da una rivoluzione esteriore, i cui effetti violenti e tumultuosi dipendono molto dalla fortuna e dove ciò che è stato una volta malamente stabilito all'atto della nuova costituzione viene poi conservato attraverso i secoli a malincuore, perchè non può più essere mutato se non per una nuova rivoluzione, che è sempre cosa pericolosa. — Già nel principio della pura religione razionale, come continua rivelazione divina a tutti gli uomini, deve trovarsi il fon-

damento di quel trapasso ad un nuovo ordine di cose; che, una volta abbracciato per pura riflessione, viene poi gradatamente realizzato per una riforma progressiva, in quanto deve pure essere un'opera umana; perchè per quel che ha tratto alle rivoluzioni, che possono accelerare questo progresso, esse sono in mano della provvidenza e non si possono a disegno introdurre senza pregiudizio della libertà.

Ma noi possiamo dire con ragione che « che il regno di Dio è venuto a noi », se pure anche solo il principio del graduale passaggio della fede ecclesiastica alla religione universale della ragione e ad uno stato morale (divino) ha preso radice in generale sulla terra e in qualche luogo anche pubblicamente: sebbene la effettiva costruzione sua stia ancora dinanzi a noi nell'infinito avvenire. Perchè, contenendo questo principio il fondamento di una continua approssimazione a questa perfezione, così risiede già in esso, come in un germe che si svilupperà ed a suo tempo di nuovo fruttificherà invisibilmente, il tutto, che un giorno illuminerà e dominerà il mondo. Il vero e il bene, al quale la naturale disposizione di ogni uomo in fondo inclina, sia quanto alla conoscenza sia quanto al sentimento, non può mancare, quando sia una volta venuto alla luce, per via della naturale affinità, in cui sta con la disposizione morale degli esseri razionali, di diffondersi universalmente. Gli impedimenti per cause politiche e civili, che possono di tempo in tempo arrestarne la diffusione, servono anzi a rendere sempre più intima l'unione degli spiriti nel bene.

(*Ib.*, p. 140-141).

Sugli stessi principii deve essere regolata l'educazione religiosa che Kant considera necessaria, ma che non deve essere confusa con l'istruzione teologica.

Per ciò che riflette l'educazione religiosa dei bambini, si chiede anzitutto: è opportuno inculcare per tempo ai bambini idee religiose? Molto si è disputato a questo riguardo

nella pedagogia. Le idee religiose presuppongono sempre una certa teologia. Ora è possibile insegnare una teologia ad un'età, che non conosce ancora nè sè, nè il mondo? Come potrebbe la gioventù, che non conosce ancora il dovere, essere in grado di comprendere un dovere immediato verso Dio? Certo è che, se fosse possibile che i bambini non assistessero mai ad alcun atto di adorazione dell'Essere supremo e non sentissero nemmeno il nome di Dio, sarebbe conforme all'ordine delle cose dirigere la loro attenzione sui fini delle cose e sul compito dell'uomo, esercitare il loro giudizio, mostrare loro l'ordine e la bellezza delle cose naturali, aggiungervi una conoscenza più estesa del sistema del mondo e solamente allora rivelare ad essi il concetto d'un Essere supremo, d'un legislatore. Ma poichè questo nelle nostre circostanze non è possibile, poichè non può impedirsi che essi sentano nominare Dio e siano testimoni di atti di culto verso di lui, se si volesse tardare a parlar loro di Dio, essi o si abituerebbero prima all'indifferenza o si farebbero delle idee false, per esempio penserebbero alla sua potenza con paura. Ora siccome bisogna evitare che queste idee si radichino nella fantasia dei bambini, è forza cercare di dar loro per tempo un'istruzione religiosa. Ma questa non deve essere opera di memoria e pura imitazione servile: essa deve seguire la via che la natura ci addita. I bambini vedranno anche senza concetti astratti del dovere, dell'obbligazione, del bene e del mal fare che vi è una legge del dovere, che non è la comodità, il vantaggio, ecc., che deve determinarci, bensì qualche cosa di generale, che non dipende dai nostri capricci. È il maestro che deve avere dinanzi a sè questo concetto.

Anzitutto bisogna ricondurre tutto alla natura e poi questa stessa a Dio: bisogna mostrare, per es., come tutto in primo luogo è diretto alla conservazione delle specie e del loro equilibrio e da lontano anche al bene dell'uomo, affinchè egli possa lavorare per la sua felicità.

Il concetto di Dio dovrebbe essere chiarito con l'analogia di quello del padre, sotto la cui protezione noi siamo: donde si potrebbe poi richiamare utilmente l'attenzione sull'unità degli uomini, che sono come una grande famiglia.

Ma che cosa è la religione? La religione è la legge in noi, in quanto riceve risalto dal concetto d'un legislatore e d'un giudice posto su di noi; è una morale applicata alla conoscenza di Dio. Se non si connette con la moralità, la religione diventa una semplice sollecitazione del favore divino. I cantici, le preghiere, i riti devono solo dare all'uomo nuova forza, nuovo coraggio per rendersi migliore od essere l'espressione d'un cuore pieno del senso del dovere. Essi sono solo preparazione alle buone opere, non buone opere in sè e non si può diventare accetti all'Essere supremo altrimenti che col diventare migliori.

Anzitutto si deve far riflettere il bambino sulla legge, che egli porta in sè. L'uomo è in se stesso qualche cosa di spregevole, quando è vizioso. Questa è una verità fondata in lui e non deriva da ciò che Dio ha vietato il male. Perchè non è necessario che il legislatore sia anche il creatore della legge. Così un principe può vietare nel suo territorio il furto, senza essere per questo il creatore del divieto del furto. L'uomo impara di qui a vedere che soltanto la sua buona condotta lo rende degno della felicità. La legge divina deve apparire anche come legge naturale, perchè essa non è arbitraria. La religione rientra quindi nella moralità.

Ma non bisogna cominciare con la teologia. La religione fondata solo sulla teologia non può mai contenere nulla di morale. Con essa non si potrà sentir altro che natura da una parte, intenzioni e sentimenti interessati dall'altra: e questo non può condurre che ad un servizio superstizioso di Dio. La moralità deve precedere, la teologia seguire: allora si avrà un religione.

(*Sulla pedagogia*, § 104-105).

FIT-11838

# INDICE


I..... — La vita e la personalità . . . . . *pag.* 1
II..... — I principii della dottrina . . . . . » 10
III.... — La conoscenza sensibile . . . . . » 28
IV.... — La conoscenza concettuale . . . . . » 48
V..... — La ragione e l'illusione metafisica . . . . . » 73
VI.... — La vita morale e il trascendente . . . . . » 125
VII... — La fede morale . . . . . » 168
VIII. — La visione teleologica della natura e della storia » 210
IX.... — L'arte e la religione . . . . . » 240
X..... — Corollari pratici:
A) *La vita morale* . . . . . » 270
XI.... — Corollari pratici:
B) *La politica* . . . . . » 291
XII... — Corollari pratici:
C) *La vita religiosa* . . . . . » 309



VI — Buona volontà — p. 148 sg.

FIT 11838

**Guex E.** — Storia dell'istruzione e dell'educazione. Traduzione e note con appendice su il pensiero pedagogico italiano nel suo sviluppo storico di G. Vidari. Vol. I. Dall'antichità a G. F. Herbart . . . . . L. 20 —
Volume II. Da G. F. Herbart ai nostri giorni . . . . . » 20 —

**Guyau M. G.** — Abbozzo d'una morale senza obbligo nè sanzione. Traduzione di A. Biancotti, con prefazione di Annibale Pastore . . . . » 12 —

**Guzzo A.** — Verità e realtà. - Apologia dell'idealismo . . . . » 12 —

**Herbart F. G.** — La pedagogia. A cura di L. Credaro . . . . » 10 —

**Kant E.** — La pedagogia. Proemio e traduz. italiana di A. Valdarnini » 6 —

— Antropologia prammatica. Prima traduzione italiana con introduzione e note di G. Vidari . . . . . » 12 —

— La metafisica dei costumi. Prima traduzione italiana con prefazione e note di G. Vidari:
Parte prima — La dottrina del diritto . . . . . » 12 —
Parte seconda — La dottrina della virtù . . . . . » 10 —

— Fondazione della metafisica dei costumi. Prima versione italiana con introduzione di G. Vidari . . . . . » 6 —

— Lettere. Traduzione di V. D'Agostino e G. Piccoli, a cura e con introduzione di A. Pastore . . . . . » 12 —

**Lambruschini R.** — Della educazione. Nuova edizione con introduzione (profilo del Lambruschini) di A. Gàmbaro e note di G. B. Gerini . » 9 —

**Lombardo-Radice G.** — Accanto ai maestri. Nuovi saggi di propaganda pedagogica . . . . . » 25 —

**Marchesini G.** — I problemi fondamentali della educazione . . » 16 —

— La finzione nell'Educazione o la Pedagogia del « Come se » . . » 9 —

**Martinetti P.** — Antologia Kantiana . . . . . » 16 —

**Montaigne M. (Di).** — Pagine degli « Essais » scelte e tradotte da Antonio Bozzone . . . . . » 12 —

**Nazzari R.** — Principii di gnoseologia. Teoria della cognizione. (Premiato dalla R. Accademia dei Lincei) . . . . . » 16 50

— Psicologia della volontà . . . . . » 2 —

— Volontà e libertà. Studio critico . . . . . » 12 —

**Pellico S.** — Dei doveri degli uomini . . . . . » 2 25

**Rayneri G. A.** — Primi principii di metodica, con introduzione e note di G. Vidari . . . . . » 12 50

**Rébora P.** — La Scuola in Inghilterra. Notizie ed osservazioni sul sistema educativo inglese . . . . . » 7 —

**Romano P.** — Nel dominio pedagogico. Saggi di scienza e di filosofia dell'educazione . . . . . » 5 —

— Per una nuova coscienza pedagogica . . . . . » 9 —

**Rosmini A.** — Del principio supremo della metodica e l'educazione dell'infanzia. A cura di G. Gentile. . . . . » 18 —

— Il principio del diritto. A cura di M. Barillari . . . . . » 10 —

**Rousseau G. G.** — L'Emilio o dell'educazione. Nuova traduzione a cura di C. Verde. — Due volumi . . . . . » 28 —

— Le confessioni. Pagine scelte, con introduzione, note e riassunto dei passi omessi a cura di G. L. Arrighi. Traduzione di E. Aroca . . . . » 12 —

**Ruskin J.** — La corona d'olivo selvatico. Traduzione di A. Biancotti, con prefazione di G. Boni . . . . . » 8 —

**Sidgwick E.** — Prime linee di una storia della morale. Traduzione e appendice di Zino Zini . . . . . » 16 —

**Simmel G.** — Schopenhauer e Nietzsche. Trad. e introd. di G. Perticone. (*In ristampa*).

**Spencer E.** — Dell'educazione intellettuale, morale e fisica. Traduzione dall'inglese con un proemio sulla « Pedagogia e Filosofia sintetica di E. Spencer » per A. Valdarnini . . . . . » 6 —

**Tommaseo N.** — Dell'educazione. Desideri e saggi pratici. Nuova edizione curata da G. Della Valle. Due volumi:
Volume I . . . . . » 10 —
Volume II . . . . . » 12 —

**Valdarnini A.** — Elementi scientifici di psicologia e logica. 2 volumi:
Parte I - Psicologia . . . . . » 4 80
Parte II - Logica . . . . . » 6 —

— Elementi scientifici di etica e diritto, ad uso dei licei, istituti tecnici » 5 —

**Vidari G.** — Educazione nazionale. Saggi e discorsi . . . . . » 12 —

— Il Pensiero pedagogico italiano nel suo sviluppo storico. Delineazione sommaria . . . . . » 8 —

**Prezzo** (in T
(fuori T